Buddhistischer Weltspiegel

Eine Zeitschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage

Herausgeber: Dr. Karl Seidenstücker und Dr. Georg Grimm
Schriftleiter: Dr. Karl Seidenstücker

IV. Jahrgang Leipzig, 1. April 1923 4. Heft

Vorspruch.

Es gibt nur eine Wahrheit, daß die Welt voll Leid,
Nur einen Weg aus ihr, und der wird euch verkündet:
Entsagt! und der Erlösung Tor, es öffnet sich euch weit,
Selig der Mann, der sehend dieses findet.

Dhammapada 273.
(Nachdichtung von Paul Eberhardt.)

Flüchtig ist das Leben der Menschen.

(Aṅguttaranikāya VII, 70.)

Gar nichtig, Brahmane, ist das Leben der Menschen, kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Gleichwie etwa, Brahmane, der Tautropfen auf der Spitze des Grases, wenn die Sonne aufsteigt, gar schnell wieder vergeht und nicht von langer Dauer ist, so auch, Brahmane, ist das dem Tautropfen gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Gleichwie etwa, Brahmane, wenn der Himmel mit schweren Güssen regnet, die Wasserblase in dem regnenden Wasser gar schnell wieder vergeht und nicht von langer Dauer ist, so auch,

Brahmane, ist das der Wasserblase gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Gleichwie etwa, Brahmane, die mit einem Stab im Wasser gezogene Furche gar schnell wieder vergeht und nicht von langer Dauer ist, so auch, Brahmane, ist das der Furche im Wasser gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Gleichwie etwa, Brahmane, ein von fernher kommender, schnell fließender, alles mit sich fortreißender Gebirgsstrom auch nicht für einen Augenblick, einen Moment, eine Sekunde stillsteht, sondern immer weitereilt, weiterrollt, weiterrinnt, so auch, Brahmane, ist das dem Gebirgsstrom gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Gleichwie etwa, Brahmane, ein rüstiger Mann einen Speichelballen, den er an der Zungenspitze angehäuft, ohne große Mühe ausspeit, so auch, Brahmane, ist das dem Speichelballen gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Gleichwie etwa, Brahmane, ein Fleischfetzen, den man in einen tagüber glühend gemachten Eisenkessel geworfen hat, gar schnell vergeht und nicht von langer Dauer ist, so auch, Brahmane, ist das einem Fleischfetzen gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Gleichwie etwa, Brahmane, ein zum Schlachten bestimmtes Rind, das ins Schlachthaus geführt wird, gleichviel, welchen Fuß es aufheben mag, ganz nahe dem Schlachten, ganz nahe dem Tode steht, so auch, Brahmane, ist das dem zum Schlachten bestimmten Rind gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig, voll von Leiden, voll von Weh. Zu weiser Erwägung sollte man

das erkennen, sollte Gutes tun und einen reinen Wandel führen; denn dem Geborenen ist der Tod gesetzt.

Die Buddhalehre als Religion.

Von Dr. Kurt Schmidt.*)

Im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung", im Kapitel über das metaphysische Bedürfnis des Menschen, sagt Schopenhauer über die Religionen:

> „Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern."

Und nun kommt Schopenhauer auf den Buddhismus zu sprechen, indem er fortfährt:

> „Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgendeine andere."

Schopenhauer betont dann, daß diese Übereinstimmung ihm um so erfreulicher sei, als er bei seinem Philosophieren nicht unter dem Einfluß des Buddhismus gestanden, diesen vielmehr gar nicht gekannt habe. Und weiter berichtet er, was ihm bei Abfassung des zweiten Bandes an Abhandlungen über den Buddhismus vorlag. Das war sehr wenig und konnte nur sehr wenig sein, denn das erste grundlegende Werk über den Buddhismus, die „Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien" von Eugène Burnouf, erschien in demselben Jahre 1844, in dem der zweite Band der „Welt als Wille und Vorstellung" die Presse verließ. Alles was vorher über den Buddhismus veröffentlicht worden war und was

---

*) Nach einem in der Schopenhauer-Gesellschaft zu Dresden am 28. Nov. 1922 gehaltenen Vortrage.

Schopenhauer gelesen hatte, waren unbedeutende Bruchstücke aus einem Überlieferungskreise, der der ursprünglichen Buddhalehre so fern steht, wie etwa das Vatikanische Konzil der Bergpredigt. Wenn Schopenhauer gewußt hätte, was der Buddha wirklich gelehrt hat, so würde er entweder das ganze Kapitel über das metaphysische Bedürfnis des Menschen anders angelegt oder den Buddhismus nicht zu den Religionen, sondern zur Philosophie gerechnet haben. Seine Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion, daß jene die Verpflichtung habe, in allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein, diese aber nur sensu allegorico, weil die Wahrheit vor dem Volke nicht nackt erscheinen könne, wird nämlich durch den Buddhismus umgestoßen und widerlegt. Das ist gerade das Eigenartige der Buddhalehre, daß sie die Wahrheit ohne alle Allegorie, nackt und rein, vor das Volk bringt, ebenso nackt, wie Schopenhauer oder irgend ein anderer Philosoph seine Philosophie vor die Auserwählten, und viel weniger verhüllt, als beispielsweise der große Philosoph Platon die seinige im Phaedon. Der Buddhismus ist zwar im Laufe der Jahrhunderte reichlich mit Allegorien durchsetzt und teilweise sogar von ihnen überwuchert worden, und dieser der Fassungskraft weniger scharf denkender Völker angepaßte, allegorisierte Buddhismus war es eben, von dem Schopenhauer einige Proben gekostet hatte. Wenn wir aber heute vom Buddhismus sprechen, so denken wir dabei an die ursprüngliche Lehre des Buddha, wie sie uns in dem Kanon des Südlichen Buddhismus, im sogenannten Pāli-Kanon, überliefert ist. Man ist sich heute darüber einig, daß in dieser Fassung in allem Wesentlichen mindestens die sinngetreue Wiedergabe der Reden und Aussprüche des Buddha vorliegt, in den wichtigsten Stellen sogar der genaue Wortlaut.

Es fragt sich nun, ob wir diesen Urbuddhismus als Religion betrachten dürfen. Nach Schopenhauers Begriffsbestimmung müssen wir ihn zweifellos eine Philosophie nennen, denn er verschmäht die allegorische Darstellungsweise und will sensu stricto et proprio wahr sein. In der Tat fehlt es nicht an Stimmen, die den Buddhismus als Wissenschaft würdigen, so namentlich Deussen, der ihn in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" zur Philosophie rechnet, und Georg Grimm im 2. Jahrgang des Buddhistischen Weltspiegels, und ich sehe keinen Grund, dem zu widersprechen. Das kann uns aber nicht hindern, den Buddhismus, auch in seiner ursprünglichen Gestalt, ebenfalls zu den Religionen zu zählen. Er ist

zweifellos für ungezählte Millionen länger als $2\frac{1}{2}$ Jahrtausende Religion gewesen und ist es für viele Millionen noch heute, und wenn sich das mit unserer bisherigen Begriffsbestimmung der Religion nicht verträgt, so muß eben die Begriffsbestimmung geändert werden. An der Tatsache ist nichts zu ändern.

*

Was den Buddhismus als Religion von anderen Religionen unterscheidet, hat der Buddha selbst am Ende seiner Erdenlaufbahn klar und bestimmt ausgesprochen. Im Mahāparinibbānasutta, dem großen Evangelium von den letzten Tagen des Buddha, wird berichtet, wie der Buddha ganz kurz vor seinem Hinscheiden noch einen andersgläubigen Geistlichen, einen sogenannten Wanderasketen, namens Subhadda, der von ihm belehrt zu werden wünschte, empfing. Subhadda fragte den Buddha, was er von den Lehren der anderen berühmten Sektenstifter halte, deren es damals im Gangeslande mehrere gab, und der Buddha antwortete (dem Sinne nach): „Diese Frage wollen wir auf sich beruhen lassen, aber ich will dir sagen, worauf es bei meiner Lehre vor allem ankommt: das ist der edle achtfache Weg." Den setzte er ihm auseinander und Subhadda wurde dadurch bekehrt und bat um Aufnahme in die buddhistische Brüdergemeinde. So wurde er der letzte Jünger, den der Buddha selbst bekehrt hatte.

Mit dem edlen achtfachen Weg hatte der Buddha seine Lehrtätigkeit auch eröffnet. Die erste Rede, die er hielt, nachdem er zur Wissensklarheit, zur Erleuchtung gelangt war, die Rede von Benares, beginnt mit dem edlen achtfachen Weg. Er ist in der Tat das A und O, das Kernstück der Buddhalehre. Bei allen Wandlungen, die der Buddhismus im Laufe der Jahrhunderte und in den verschiedenen Ländern erlitten hat, ist der edle achtfache Weg unverändert geblieben, und überall in der Welt, wo sich Menschen zum Buddha bekennen, da bekennen sie sich zum edlen achtfachen Weg, so verschieden auch sonst ihre Anschauungen sein mögen.

Die acht Glieder des Weges sind diese: rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken und rechte Konzentration. In dieser kurzen, in den Lehrtexten sehr oft wiederkehrenden Formel vom achtfachen Wege steckt die ganze Buddhalehre. Um zu ihr zu gelangen, müssen wir Glied für Glied vornehmen und auseinanderfalten.

Rechte Anschauung heißt, die vier edlen Wahrheiten erkennen, nämlich die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit vom Ursprung des Leidens, die Wahrheit vom Ende des Leidens und die Wahrheit von dem zum Ende des Leidens führenden Pfad.

Schon hier, am Anfang, tritt uns eine Eigentümlichkeit des Buddhismus entgegen, die ihn von allen anderen Religionen unterscheidet: Sein Ausgangspunkt, sein Fundament ist nicht ein Glauben, sondern ein Erkennen, ein Wissen. Der Buddha sagt einmal*) zu seinen Jüngern, nachdem er ihnen einen schwierigen Teil der Lehre dargelegt hatte: „Würdet ihr sagen: ‚Wir hegen Ehrfurcht vor dem Meister und aus Ehrfurcht vor dem Meister reden wir also‘?“ Sie antworteten: „Herr, das würden wir nicht!“ — „Oder würdet ihr sagen: ‚Ein Asket spricht so und viele Asketen, wir sind es nicht allein, die so reden‘?“ — „Herr, das würden wir nicht!“ — „Oder würdet ihr euch allein zu dem bekennen, was ihr selbst erkannt, selbst geschaut, selbst erfahren habt?“ — „Herr, das würden wir!“

So wird aller Autoritätsglaube, aller Offenbarungsglaube grundsätzlich verworfen. Der Jünger des Buddha soll nicht glauben, sondern erkennen; und weiter: seine Religion gründet sich nicht auf Spekulation, sondern auf Erfahrung.

Was soll der Buddhist erkennen? Zunächst die edle Wahrheit vom Leiden. Ihr Inhalt ist dieselbe Erkenntnis, die der Philosophie Schopenhauers zugrunde liegt, und sie zeigt auch in ihrem Aufbau eine wunderbare Übereinstimmung mit den Feststellungen Schopenhauers. Sie lautet:

1. Geburt, Altern, Krankheit und Tod sind leidvoll, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind leidvoll;

2. mit Unliebem verbunden sein, von Liebem getrennt sein, ist leidvoll;

3. nicht erlangen, was man wünscht, ist leidvoll;

zusammenfassend: die fünf Gruppen des Haftens sind leidvoll.

Das heißt mit anderen Worten: Soweit Zeit, Raum und Kausalität reichen, ist alles Leben Leiden. Geburt, Altern, Krankheit, Tod veranschaulichen die Zeit; mit Unliebem verbunden sein, von Liebem getrennt sein, veranschaulicht den Raum als Faktor des Leidens; nicht erlangen, was man wünscht, veranschaulicht die — unseren Willen hemmende und daher Leiden schaffende — Kausa-

---

*) Majjhima-Nikāya 38.

lität. Die Zusammenfassung am Schluß, die fünf Gruppen des Haftens, ist ein formelhafter Ausdruck. Nach Erläuterungen, die an anderen Textstellen gegeben werden, können wir das Haften bezeichnen als die Bejahung des Willens zum Leben. Die fünf Gruppen sind die Konstituenten des Individuums, nämlich die körperliche Gestalt, die Empfindung, die Wahrnehmung, die im Unbewußten ablaufenden Prozesse und das Bewußtsein. Die fünf Gruppen des Haftens sind also das aus den fünf Gruppen zusammengesetzte, individuelle, vom Lebenswillen getragene Dasein.

Daß dieses notwendig leidvoll ist, soll der Buddhist nicht glauben, sondern erkennen. Der Beweis wird geführt in einem vielfach überlieferten Dialog zwischen dem Buddha und seinen Jüngern*):

„Was meint ihr wohl, ist die Gestalt ewig oder vergänglich?" „Herr, vergänglich." „Was aber vergänglich ist, ist das Leid oder Glück?" „Herr, es ist Leid."

Und nun geht der Buddha gleich einen Schritt weiter, zerreißt mit gewaltigem Griff den Nebel, der die letzte Wahrheit verhüllt, und zeigt seinen Jüngern den strahlenden Gipfel der Erkenntnis:

„Was aber vergänglich, leidvoll und veränderlich ist, kann man davon sagen: Dies gehört mir, dies bin ich, dies ist mein Ich?" „Herr, gewiß nicht!"

Der Buddha führt dann den gleichen Beweis für die anderen vier Gruppen und fährt fort: „Darum müßt ihr alles, was es an Gruppen gibt, der Wahrheit gemäß in rechter Weisheit also betrachten: Dies gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Ich."

Das ist, in des Buddha eigenen Worten, die einfache und klare Lehre vom Nicht-Ich, die so viel, auch unter den Buddhisten im Morgen- und Abendlande, mißverstanden wird, die man aber richtig verstehen muß, wenn man den Buddha überhaupt verstehen will. Der Buddha bringt seinen Jüngern durch Fragen zum Bewußtsein, daß alles in der Welt und ganz besonders die eigene Persönlichkeit, Körper und Seele, vergänglich ist. Nun kommt es darauf an, daß wir uns nicht mit dem blassen Begriff „Vergänglichkeit" begnügen, sondern wir müssen uns einmal recht anschaulich vor-

*) Z. B. Majjhima-Nikāya 109, Saṃyutta-Nikāya XXII, 82.

stellen, wie unser Leib und wie alles Seelische und Geistige an uns von der Zeugung an über die Geburt und die Kindheit hinweg bis zur Gegenwart sich entfaltet hat, wie es sich täglich und stündlich, ja mit jedem Atemzuge ändert und wie es dereinst, wir wissen nicht wie bald, zerfallen wird, so daß nichts übrig bleibt als ein häßlicher, stinkender Leichnam ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung, ohne unbewußte Prozesse und ohne Bewußtsein, und wie dann die ganze Welt mit ihren leiblichen und geistigen Genüssen für uns dahin ist. Wenn wir bei dieser Vorstellung einen Augenblick verweilen und uns fragen, ob das, was so vergänglich ist, von uns als glücklich oder als leidvoll empfunden wird, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Darin aber, daß wir das Vergängliche als leidvoll empfinden, drückt sich aus, daß das Vergängliche nicht unserem wahren Wesen, unserem Ich angemessen ist, nicht zu ihm gehört. Denn wenn das Vergängliche unserem Wesen entspräche, so würde uns das Vergehen des Vergänglichen kein Leid zufügen.

Mit dieser Schlußfolgerung rücken wir die gesamte Welt der Erscheinung einschließlich unseres eigenen leiblich-seelischen Organismus, unserer Persönlichkeit, von unserem Ich ab, wir vollziehen im Geiste den Trennungsstrich zwischen Nicht-Ich und Ich; denselben Trennungsstrich, den auch Schopenhauer zog, nur an einer anderen Stelle als er, und darin liegt der Hauptunterschied zwischen Schopenhauers Philosophie und dem Buddhismus: Bei Schopenhauer liegt auf der Seite des Ich der Wille. Der Wille ist ihm sogar identisch mit dem Ich; unser Wesen ist nach Schopenhauer Wille. Der Buddha verweist den Willen, den wir ja entstehen, sich wandeln und vergehen sehen, gleich allem, was entsteht und vergeht, auf die Seite des Nicht-Ich.

Über das Ich enthält sich der Buddha jeder Äußerung. Alles, was wir mit unserem vergänglichen Erkenntnisvermögen erkennen können, ist vergänglich, also leidvoll, also nicht unser Ich. Für das von den Schlacken der Vergänglichkeit befreite Ich hat der Buddha einen besonderen Ausdruck; er nennt es: den Vollendeten nach dem Tode. Auf die wiederholte Frage seiner Jünger und Andersgläubiger, ob ein Vollendeter nach dem Tode sei oder nicht sei, hat der Buddha beharrlich die Antwort verweigert, und zwar mit der ausdrücklichen Begründung, daß das Grübeln über diese Frage nicht zweckdienlich sei, nicht einen vollkommenen Wandel

der Heiligkeit begründe, nicht zur höheren Weisheit, nicht zur Erleuchtung, nicht zum Nibbāna führe. Der Buddha hat aber niemals behauptet, wie manche glauben, daß es ein Ich überhaupt nicht gebe. Im Gegenteil, er hat sich gegen dieses Mißverständnis, das schon bei seinen Lebzeiten auftauchte, energisch verwahrt, indem er sagte*): „Ich behaupte, daß ein Vollendeter in der Erscheinungswelt nicht aufzufinden ist, und weil ich dies behaupte, beschuldigen mich manche fälschlich und zu Unrecht, ich wolle mit allem aufräumen, ich lehre die Vernichtung, das Verschwinden, das Vergehen des wahren Wesens."

So enthüllt sich beim Auseinanderfalten des edlen achtfachen Weges schon zu Anfang die ganze **Metaphysik** des Buddhismus.

Die zweite edle Wahrheit handelt vom Ursprung des Leidens. Sie lautet: Es ist der Durst oder Drang, der Wiedergeburt erzeugt, von Wohlgefallen und Lust begleitet ist und der hier und dort sich ergötzt, nämlich der Drang nach sinnlicher Lust, der Drang nach Leben und der Drang nach Selbstabtötung. Hier befindet sich der Buddha in voller Übereinstimmung mit Schopenhauer. Der Durst oder Drang ist genau dasselbe, was Schopenhauer den Willen zum Leben nennt, den auch er als die Ursache des Leidens erkannt hat. Auch die Beweisführung ist im Buddhismus dieselbe wie bei Schopenhauer. Aber während nach Schopenhauer der Wille unser Wesen ist, erklärt der Buddha, daß der Drang der Kausalität unterliegt, also diesseitig, also nicht unser Ich ist. Der Drang ist nach der Buddhalehre die Wirkung einer Ursache, und wenn man die Ursachenkette rückwärts verfolgt, so gelangt man zu einem Gliede, bei dem man die Kette sprengen kann. Das ist das Nichtwissen, das heißt Unkenntnis der Buddhalehre. Wenn nämlich Wissen da ist, mit anderen Worten: wenn ich erkannt habe, daß alles in der Erscheinungswelt vergänglich ist, darum Leiden ist, darum nicht zu meinem Wesen gehört, und daß mein Ich mit der Erscheinungswelt nichts zu tun hat, dann kann es keinen Drang nach dieser Erscheinungswelt geben. Der Drang äußert sich in dreifacher Form: als Begierde, als Haß und als Verblendung. Begierde ist Verlangen nach lebendigen oder leblosen Objekten, von denen wir Befriedigung unseres Willens oder Lust erhoffen; Haß ist Abneigung gegen

*) Majjhima-Nikāya 22.

lebendige oder leblose Objekte, von denen wir Durchkreuzung unseres Willens oder Unlust befürchten; Verblendung ist der Irrglaube, daß unser lebendiger Organismus unser wahres Wesen sei, jener Irrglaube, der die Wurzel alles Egoismus ist.

Daß der Drang Wiedergeburt erzeugt, ist eine Anschauung, die auch Schopenhauer geläufig ist. Ohne Drang nach Leben kann kein lebendes Wesen entstehen. Wo ein lebendes Wesen entsteht, muß Drang zum Leben vorhanden gewesen sein und gewirkt haben, und ein Wesen, das von diesem Drang nicht frei geworden ist, drängt notwendigerweise, wenn sein Leib zerfallen ist, zu neuem Leben, muß sich in der Erscheinungswelt irgendwie wieder verkörpern.

Wird aber der Drang völlig aufgegeben, vernichtet, vertrieben — dies ist die dritte edle Wahrheit — so ist damit das Leiden beendet, und der Pfad, der zum Ende des Leidens führt — die vierte edle Wahrheit — ist eben der edle achtfache Weg, in dessen Betrachtung wir nun weiterschreiten zum zweiten Glied.

Rechte Gesinnung ist der Entschluß, der Welt zu entsagen, kein Übelwollen zu hegen und kein Leid zu verursachen. Dies bildet mit dem dritten und vierten Gliede, rechtes Reden und rechtes Tun, die Moral des Buddhismus.

Rechtes Reden heißt: nicht lügen, keine üble Nachrede führen, keine rohen Worte gebrauchen, nicht unnütz plappern. Rechtes Tun heißt: kein Leben zerstören, nichts nehmen, was einem nicht gegeben ward, kein unkeusches Leben führen. Das alles wird noch einmal zusammengefaßt und ergänzt im fünften Glied: rechte Lebensführung, worunter verstanden wird, daß man sich von Unaufrichtigkeit, Verrat, Verdächtigung, Aushorchen, Wucher u. s. f. freizuhalten hat. Hierzu gehört auch noch das Verbot geistiger Getränke, das in einem alten Text so gefaßt ist*):

> „Berauschende Getränke genieße er nicht; zu dieser Ordnung bekenne sich, wer im Hause lebt, und er lasse nicht trinken und gestatte nicht, daß man trinkt. In Geistesverwirrung endet das, so soll er wissen, denn im Rausch tun die Toren Böses und machen, daß auch andere Berauschte Böses tun. Diese Stätte der Sünde meide er, die den Geist verwirrt und Betörung bringt, geliebt von den Toren."

Die Moral des Buddhismus, die in vielen schönen Lehrreden näher ausgeführt ist, unterscheidet sich ebenso wie die Weltanschauung

---

*) Sutta-Nipāta 2, 14 (nach Oldenburgs Übersetzung).

des Buddhismus von der anderer Religionen dadurch, daß sie sich nicht auf die Offenbarung irgendeiner göttlichen Autorität stützt, nicht von Gläubigen kritiklos hingenommen werden soll, sondern von selbst denkenden Menschen als richtig erkannt werden will. Der Buddhist handelt gut nicht aus Liebe zu Gott oder aus Furcht vor Gott, auch nicht aus Gehorsam gegenüber dem Buddha, sondern weil er einsieht, daß er durch moralisches Handeln selbst besser wird, sich mehr und mehr daran gewöhnt, Begierde, Haß und Verblendung abzulegen, und daß er sich dadurch selbst von dem Leiden des Daseins erlöst. Wenn der Buddha von Lohn und Vergeltung für gute und böse Taten spricht, so denkt er dabei nie an einen Gott, der da richtet die Lebendigen und die Toten, der nach Gutdünken begnadigen oder zu ewiger Höllenpein verurteilen kann, vielmehr spricht er stets von der im Kausalitätsgesetz liegenden immanenten Gerechtigkeit, derzufolge eine gute Tat den Täter selbst hebt, in ihm die Bande des Egoismus lockert, während eine böse Tat den Täter selbst niederdrückt, in ihm den egoistischen Drang zum Leben verstärkt und ihn dadurch irgendwann in seinem künftigen Dasein in ungünstige, peinvolle Zustände bringt. So sagt der Buddha*):

> „Nicht in der Luft, nicht in des Weltmeers Tiefe, noch auch in weit entlegenen Bergeshöhlen, nirgends in der Welt findet sich ein Ort, wo man der eigenen bösen Tat entrinnen kann."

Und an anderer Stelle**):

> „Wer sein eigenes Ich lieb hat, der verquicke es nicht mit Bösem, denn ein Übeltäter kann nicht leicht Glück erlangen. Der vom Tode Überfallene, der das Menschendasein verläßt, was ist sein Eigentum, was nimmt er mit sich, wenn er geht? Was begleitet ihn, wie der nimmer weichende Schatten? Beides, das Gute und das Böse, das ein Sterblicher hinieden tut, das ist sein Eigentum, das nimmt er mit sich, wenn er geht, das begleitet ihn, wie der nimmer weichende Schatten. So tue man Gutes, das ist eine Schatzkammer für die Zukunft. Gute Taten sind für die lebenden Wesen ein sicherer Boden in der andern Welt."

Man hat gegen die Moral des Buddhismus eingewendet, daß sie sich auf den Egoismus gründe, indem sie dem Guten Vorteile und dem Bösen Nachteile in Aussicht stelle. Nicht um den Buddhismus zu verteidigen oder für ihn zu werben, sondern nur um ein möglichst richtiges Bild von ihm zu geben, muß ich diesem Einwande

---

*) Dhammapada 127 (nach Seidenstückers Übersetzung).

**) Saṃyutta-Nikāya I, III, 4, 1 (ebenso.)

widersprechen. Wenn der Buddha die Belohnung für gute und die Bestrafung für böse Taten lehrt, so lassen sich dafür zwei Gründe anführen: erstens, daß es sich aus seiner Weltanschauung mit Notwendigkeit ergibt, daß es also nach seiner Überzeugung der Wirklichkeit entspricht, und zweitens, daß nach seiner Lehre die Übung der Moral zeitlich der religiösen Hebung und Läuterung des Menschen vorangehen muß. Sie steht in der Mitte des achtgliedrigen Weges. Es wäre also unlogisch und praktisch undurchführbar, die Moral auf die Forderung der Selbstlosigkeit, der Vernichtung des Egoismus aufzubauen, da ja diese erst als Frucht der Moral und der religiösen Übungen erreicht werden kann. Der Mensch, für den die Moralvorschriften gelten, der sich noch in der Moral üben soll, steckt noch tief im Egoismus, und es ist durchaus angemessen, daß er die Triebfedern zum moralischen Handeln dem Egoismus entnimmt. Je mehr er sich aber in dem zunächst egoistisch gedachten Streben, sein eigenes künftiges Los zu bessern, der Moral befleißigt, um so mehr streift er den Egoismus Stück für Stück ab und wird dadurch reif zum Fortschreiten auf dem achtfachen Wege. Die hier besprochenen Moralvorschriften sind also gewissermaßen die „Moral für Anfänger" und die Moral für die Menge. Etwas ganz anderes ist das moralische Ideal des Buddhismus. Das ist die Moral des Heiligen, die ihren Platz erst am Ende des achtfachen Weges hat.

*

Wer sich in der allgemeinen Moral gefestigt hat, der gelangt nun zum eigentlich religiösen Teil des Buddhismus, der die drei letzten Glieder des Weges umfaßt. Das sind religiöse **Exerzitien**, die darauf abzielen, die Selbstbeherrschung auf das Äußerste zu steigern und die bisher nur verstandesmäßig aufgenommene Buddhalehre zur anschaulichen Erkenntnis zu bringen und sie dadurch unverlierbar und in allen Lebenslagen gegenwärtig zu machen.

Der Buddhist soll nicht nur seinen Körper, sondern auch sein Gemüt vollständig beherrschen, nicht nur alles, was sich im Bereich seines Bewußtseins abspielt, sondern auch, und das ist das Wichtigste und Entscheidende, den ganzen Bereich unterhalb der Bewußtseinsschwelle, die unbewußt vor sich gehenden, vegetativen Funktionen seines Körpers und ebenso die unbewußt wirkenden Triebe. Nur wer seinen physisch-psychischen Organismus bis in die letzten Winkel hinein in seiner Gewalt hat, der kann von sich sagen, er habe Begierde, Haß und Verblendung gänzlich überwunden, er

habe den Drang vernichtet, habe getan, was zu tun war und die Gewißheit erlangt, daß er zu dieser Welt nicht mehr zurückkehren wird.

Auch bei diesen religiösen Übungen ist der Anfang schwer, ist er ein Kampf, der „vierfache rechte Kampf", das sechste Glied des Weges. Das ist der Kampf zur Vermeidung, der Kampf zur Überwindung, der Kampf zur Erweckung und der Kampf zur Erhaltung.

Wenn der Buddhist mit einem Sinnesorgan ein Objekt wahrnimmt oder mit seinem Denkorgan eine Vorstellung aufnimmt, so achtet er darauf, daß er in keiner Weise an dem Objekt oder an der Vorstellung haftet, d. h. zu dem Objekt oder zu der Vorstellung innerlich in irgendeine Beziehung tritt, sei es Zuneigung oder Abneigung. So wacht er ständig über seine Sinneswahrnehmungen und seine Gedanken. Das ist der Kampf zur Vermeidung. Beobachtet er, daß trotzdem Gedanken der Begierde, des Übelwollens oder der Grausamkeit oder sonst schlechte, unheilsame Gedanken in ihm aufgestiegen sind, so läßt er sie nicht Fuß fassen, sondern überwindet sie und bringt sie zum Schwinden. Das ist der Kampf zur Überwindung. Es ist hierbei zu beachten, daß die unheilsamen Gedanken und Vorstellungen nicht etwa unterdrückt werden dürfen, sondern überwunden und ausgetilgt werden müssen. Würden sie nur unterdrückt, zurückgedrängt, so würde das entstehen, was die Freudsche Schule „verdrängte Komplexe" nennt, die sehr unheilvolle Wirkungen haben können. Das Überwinden und Austilgen der schlechten Gedanken und Vorstellungen geschieht vielmehr dadurch, daß man sie analysiert und sich ihre Häßlichkeit und Schädlichkeit vollständig klar macht. Die dabei zu befolgende Methode ist im Grunde dieselbe wie die der Psychanalyse, nur mit dem Unterschied, daß sie jeder an sich selbst vornimmt, ohne Hilfe eines Psychiaters. Der dritte Kampf, der Kampf zur Erweckung, besteht darin, daß sich der Buddhist bemüht, günstige Gemütszustände in sich zu erwecken, die der Buddha „Mittel zur Erleuchtung" nennt: Besonnenheit, Ergründung der Lehre, Tatkraft, Begeisterung, Ruhe, Konzentration und Gleichmut, die alle darauf gerichtet sind, Begierdelosigkeit und damit das Ende des Leidens zu erreichen. Sind aber günstige, auf Konzentration abzielende Vorstellungen in ihm aufgestiegen, so kämpft er darum, diese Vorstellungen zu erhalten. Das ist der Kampf zur Erhaltung.

Wer in diesem vierfachen Kampf Sieger geblieben ist, mag zum siebenten Gliede des Weges vorschreiten, zum rechten Gedenken. Dieses besteht in einem ganzen System von Meditationen, das mit dem besonnenen und aufmerksamen Ein- und Ausatmen beginnt. Die Atemübung dient dazu, den Geist zu sammeln und zur Ruhe zu bringen, um ihn für die weitere Meditation geeignet zu machen. Nun rückt der Buddhist alle die für gewöhnlich unbewußt vor sich gehenden, ganz zur Gewohnheit gewordenen Körperbewegungen in das Licht des vollen Bewußtseins, alle Bewegungen, die sich ergeben beim Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen, beim Hin- und Herblicken, beim Essen und Trinken und allen körperlichen Funktionen, beim Einschlafen und Aufwachen. Er erobert so gewissermaßen für das Bewußtsein ein Gebiet zurück, das uns durch die Gewohnheit allmählich verloren gegangen ist. So erweitert er den Bereich seines Bewußtseins immer mehr und lernt allmählich körperliche und psychische Funktionen beherrschen, die für den gewöhnlichen Menschen unbewußt verlaufen und dem Willen entrückt sind. Aber diese vollkommene Selbstbeherrschung ist nur ein Mittel zu einem höheren Zweck, nämlich zur Veranschaulichung der Erkenntnis des Nicht-Ich. Je mehr der Buddhist seinen Körper und alle seine Organe und alle psychischen Vorgänge in seinem Innern zum Objekt seiner Betrachtung und seiner Beherrschung macht, um so mehr tritt ihm dies alles und damit seine ganze Persönlichkeit als Objekt, also als etwas nicht zu seinem wahren Wesen, zu seinem Ich Gehöriges gegenüber.

Eine weitere Gruppe von Meditationen dient dazu, die Anschaulichkeit dieser Erkenntnis noch mehr zu verstärken. Zu diesem Zweck zerlegt der Buddhist im Geist seinen Körper in dessen anatomische Bestandteile, indem er sich sagt: In diesem Körper sind vorhanden Haupthaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Nieren, Herz, Leber, Rippenfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Weichteile, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut usw., wobei auf der Gefühlsseite das Unschöne, Unappetitliche, Unreine aller dieser Teile betont wird, um auch gefühlsmäßig einen möglichst weiten Abstand von dem eigenen Körper zu gewinnen. Dann folgt eine Betrachtung des Körpers nach dessen chemischer Zusammensetzung, wenn man so sagen darf. Im Text heißt es: „In diesem Körper sind vorhanden das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement, das Luftelement“ oder etwas freier

übersetzt: „Materie in festem, in flüssigem, in strahlendem und in luftförmigem Zustande." Endlich vergegenwärtigt man sich einen Leichnam in den verschiedenen Stadien der Verwesung und setzt seinen eigenen Körper diesem gleich. Auf die Körperbetrachtung folgt eine psychologische Zergliederung der Gefühle und der Gedanken, und endlich werden alle Teile der Buddhalehre im einzelnen wiederholt und bis in die letzten Konsequenzen durchdacht.

Eine andere wichtige Meditation ist die der unermeßlichen Güte, des Mitleids, der Mitfreude und des Gleichmuts. Vollbewußt und besonnen, so heißt es oft in den Texten, durchdringt ein edler Jünger mit gütiger Gesinnung die ganze Welt, und zwar zuerst nach einer Himmelsrichtung, dann nach der zweiten, der dritten und der vierten, dann nach oben und unten und ringsum, er durchdringt sie nach allen Seiten vollständig mit gütiger, umfassender, großer, unermeßlicher, friedfertiger, freundlicher Gesinnung. Ebenso durchdringt er die ganze Welt mit Mitleid, mit Mitfreude und mit Gleichmut. Der Sinn dieser Meditation ist, daß die Schranken des Einzeldaseins durchbrochen werden, daß die Scheidewand zwischen Ich und Du fällt und der Geist sich weitet durch innige Einfühlung in alles, was Leben hat. Man nennt dies auch das vierfache Verweilen im Göttlichen.

Alles das gehört zum rechten Gedenken, das die Vorbedingung ist für die rechte Konzentration. Bevor mit dieser begonnen wird, muß man sich zunächst vergewissern, daß die fünf Hemmnisse aus dem Innern getilgt sind, nämlich weltliches Begehren, Übelwollen und Schadenfreude, Trägheit und Schlaffheit, ruheloses Grübeln und Zweifelsucht. Wer noch über irgendeinen Punkt der Buddhalehre im Ungewissen ist, wer noch nicht zu voller Klarheit gelangt ist, der würde vergeblich versuchen, zu rechter Konzentration zu kommen. Sind aber alle Bedingungen für sie erfüllt, so kann der Jünger des Buddha zu geistigen Zuständen von immer wachsender Reinheit und Glückseligkeit gelangen, bis schließlich im letzten und höchsten Grade der Konzentration alle Denktätigkeit und damit auch das Bewußtsein aufhört.

Aber nicht dies ist das Ziel der Buddhalehre, sondern die endgültige Erlösung vom Leiden, — im Gegensatz zur zeitweiligen, die beim höchsten Grade der Konzentration erreicht wird — der ewige Friede, das Nibbāna. Die höheren Grade der Konzentration sind überhaupt keine wesentlichen Bestandteile des Buddhaweges.

Es ist nicht notwendig, sie zu durchlaufen, um das Nibbāna zu erlangen; es genügt hierfür, die ersten sieben Glieder des Weges zurückgelegt zu haben. Die Konzentration im Sinne des achten Gliedes ist eine vom Buddha warm empfohlene, heilsame Übung, die aber, wie der Buddha selbst bestätigt, nicht von jedem ausgeführt werden kann; es bedarf dazu besonderer Veranlagung und günstiger äußerer Umstände. Anderseits ist die Konzentration ohne gründliche Erfüllung der übrigen sieben Glieder des Weges im Sinne des Buddha vollkommen wertlos, ja unter Umständen sogar schädlich.

Das Pāli-Wort Nibbāna, dem im Sanskrit Nirvāṇa entspricht, bedeutet den Zustand des Heiligen, des Erlösten. Schon in den alten Texten wird dabei ein Unterschied gemacht, je nachdem, ob der Heilige noch lebt oder gestorben ist. Das Nibbāna bei Lebzeiten wird erklärt*) als der Zustand, in dem man sich befindet, wenn Begierde, Haß und Verblendung verschwunden sind. Dieser Zustand kann nach der Lehre des Buddha in diesem Leben erreicht werden. Wer ihn erreicht, ist ein Heiliger, und von ihm heißt es**): „Seine fünf Sinne bleiben in Kraft, und solange sie unversehrt sind, nimmt er mit ihnen wahr, was angenehm und was nicht angenehm ist, und empfindet Glück und Leid. Daß bei ihm Begierde, Haß und Verblendung aufgehört haben, das nennt man den Nibbānazustand mit einem Erdenrest." Ist aber der Heilige gestorben, so befindet er sich in dem „erdenrestfreien Nibbānazustand", bei dem er keine Empfindungen mehr hat und aus dem er nicht wieder zur Welt zurückkehrt.

Nun kann aber der Heilige — und das macht die Terminologie etwas verwickelt — unter Umständen auch schon bei Lebzeiten vorübergehend in einen empfindungsfreien Zustand gelangen, nämlich durch die Konzentration, und dieser Zustand wird dann zuweilen gleichfalls***) als Nibbāna bezeichnet. Es ist aber als wesentlich festzuhalten, daß Nibbāna die Freiheit vom Drange oder Willen zum Leben ist, der sich äußert in Begierde, Haß und in dem Wahn, daß unsere Persönlichkeit unser Ich sei. Dieser Zustand der Drangfreiheit ist gleichbedeutend mit unbedingter Selbstlosigkeit. Wer aber absolut selbstlos geworden ist, der ist vom Leiden oder —

---

*) Saṃyutta-Nikāya XXXVIII, 1. **) Itivuttaka 44.
***) Aṅguttara-Nikāya IX, 34.

was dasselbe ist — vom Kreislauf der Wiedergeburten erlöst. Wenn sein Leib zerfallen ist, baut er keinen neuen wieder auf, denn der Drang, der zu neuem Leben führt, ist in ihm erloschen. Infolgedessen ziehen auch seine Handlungen, die nicht anders als gut sein können, keine Vergeltung, keinen Lohn mehr nach sich. Der erlöste Heilige handelt gut, nicht mehr aus Hoffnung auf Belohnung oder aus Furcht vor üblen Folgen böser Handlungen, sondern weil er von jeder Regung der Selbstsucht frei ist. Das ist zugleich das religiöse und moralische Ideal der Buddhalehre, des ursprünglichen Buddhismus.

*

Überblicken wir rückschauend noch einmal den achtfachen Weg, der das Wesen der ganzen Buddhalehre in sich begreift, so vermissen wir dabei eines, was wir sonst in jeder Religion finden: den **Gottesglauben**. Die Erlösung ist nicht das Werk eines göttlichen Erlösers, sondern der Mensch, jeder einzelne, hat die Möglichkeit, sich selbst zu erlösen. Auch der Buddha kann dabei nicht helfen. Er zeigt nur den Weg. Gehen muß ihn jeder selbst. Es wäre aber ein Irrtum, anzunehmen, daß der Buddha die Götter leugnete. Nur einen Weltschöpfer und -Regierer kann er nicht anerkennen. Ein erster Anfang ist, so lehrt der Buddha, nicht zu erkennen und das periodische Entstehen und Vergehen dieser Welt vollzieht sich nach ehernen und unabänderlichen Gesetzen ohne das Eingreifen eines Gottes, ebenso wie die moralische Weltordnung unabänderlich feststeht und für göttliche Gnade oder Ungnade keinen Raum läßt. Den Glauben an den höchsten Gott Brahmā, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, wie ihn die Brahmanen zu des Buddha Zeiten verehrten, behandelt der Buddha mit feiner, aber vernichtender Ironie. Dagegen hegt er keinen Zweifel an dem Dasein höherer, übermenschlicher Wesen, die er nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit und seines Landes Deva, Götter, oder Devatā, Gottheiten, nannte. Aber diese Deva sind vergängliche, wenn auch langlebige Wesen, und ihre Macht ist begrenzt. Unvergleichlich höher als sie steht der Heilige, der den achtfachen Weg zurücklegt, der Begierde, Haß und Verblendung überwunden und damit das Nibbāna erreicht hat.

Da der allmächtige Gott fehlt, fehlt im Buddhismus auch das **Gebet**. Für den Buddhisten gibt es kein Wesen, zu dem er beten könnte. Der Buddhist ist kein Beter, sondern ein Kämpfer. Seine

Meditation ist Kampf, Kampf gegen alle bösen Regungen, Kampf zur Eroberung des Guten, ein Kampf, bei dem jeder ganz auf sich allein angewiesen ist, methodische Arbeit an der eigenen Vervollkommnung, planmäßige Übung in der Zügelung des Geistes und der Beherrschung aller Triebe und das Ringen nach anschaulicher Erkenntnis. Der Buddhist wünscht nicht die Vereinigung mit Gott, nicht das ewige Leben, sondern das Aufhören alles Lebens, denn Leben ist nicht denkbar ohne Veränderung, nicht ohne Werden und Vergehen und deshalb nicht ohne Leiden. Der Buddhist will nichts anderes als den ewigen Frieden, die ewige selige Ruhe, das Nibbāna.

Obwohl der Buddhismus keine göttliche Offenbarung kennt, ist er doch nicht etwa eine Diesseits-Religion im Sinne des Materialismus, sondern er weist sehr deutlich und bestimmt auf das Jenseits hin, aber er enthält sich mit äußerster Strenge jeglicher positiver Aussage über das Jenseits. Er geht nie über die Grenze der menschlichen Erkenntnis hinaus und meidet alle Spekulation, aber er führt mit aller Klarheit bis unmittelbar an die Grenzen der Erkenntnis hin, so daß er, auf dem Boden der Erfahrung stehend, die Notwendigkeit eines Transzendenten nachweist. Deshalb braucht er nicht Gläubige mit Versprechungen abzuspeisen, sondern er gewährt dem Denkenden die Gewißheit, daß eine Erlösung vom Leiden des Daseins möglich ist, und dem, der sich davon überzeugt hat, weist er auch den Weg.

Die sichere Fundierung auf Erfahrung und Vernunft gibt dem Buddhismus auch die Kraft zur äußersten Toleranz. Vom Buddha selbst werden Handlungen berichtet, die das Höchste an Achtung vor der Überzeugung anderer und an Entgegenkommen an andere Religionsgemeinschaften darstellen, und es ist eine geschichtliche Tatsache, daß nie ein Tropfen Blut zu Ehren des Buddha oder zur Verbreitung seiner Religion vergossen worden ist.

Da der Buddhismus sich an das Denken und nicht an den Glauben wendet, kann er auf religiöse Gebräuche und Symbole verzichten. In der Tat hat er in seiner ursprünglichen Gestalt alle Zermonien verworfen und den Glauben an die Wirksamkeit religiöser Gebräuche, das Hängen am Ritualismus, sogar als eine derjenigen Fesseln bezeichnet, die zerbrochen sein müssen, bevor der Pfad zur Heiligkeit überhaupt betreten werden kann. Der Buddhismus kennt keinerlei Sakramente. Die einzigen feststehenden Gebräuche,

die sich von alters her im Buddhismus finden, beziehen sich nicht auf die Religion, sondern sind lediglich Vorschriften für die Aufnahme in die Brüdergemeinde, die allerdings ein wesentlicher Bestandteil des Buddhismus ist.

Der Buddha hatte von vornherein die zu seiner Zeit in Indien herrschende Anschauung als selbstverständlich übernommen, daß, wer in der Häuslichkeit lebt und im Erwerbsleben steht, nicht leicht den höchsten, ganz reinen, vollkommenen Wandel der Heiligkeit führen könne*). Er hat demgemäß unmittelbar nach seiner Erleuchtung, nachdem er die ersten Jünger bekehrt hatte, eine Gemeinde von Weltentsagenden, wir können auch sagen: einen Mönchsorden, begründet, dem später ein Nonnenorden an die Seite gestellt wurde. Dieser doppelte Orden, für den der Buddha nach und nach eine Reihe von Satzungen aufstellte, hat den Zweck, die Buddhalehre zu pflegen und zu verbreiten und seinen Angehörigen ein dem Weltgetriebe entrücktes, dem Streben nach Heiligkeit gewidmetes Leben zu ermöglichen.

Der Buddha hat seinem Orden aber keinerlei Askese im Sinne von Selbstquälerei vorgeschrieben, sondern im Gegenteil von Anfang an erklärt, daß der Drang nach Selbstquälerei oder Selbstabtötung ebenso zu verwerfen und zu bekämpfen sei, wie der Drang nach Sinneslust.

Die Mitgliedschaft des Ordens ist auch durchaus nicht eine notwendige Voraussetzung für die Erreichung des Zieles der Buddhalehre. Auch Laien können grundsätzlich zum Nibbāna gelangen, aber es ist für sie sehr viel schwerer als für Ordensmitglieder, und in der Regel werden Laienanhänger des Buddha erst in einer späteren Existenz die Erlösung verwirklichen können, denn vollständige Selbstlosigkeit läßt sich eben mit dem Erwerbsleben kaum vereinigen.

*

So ist der Buddhismus eine Religion, die sich von den abendländischen Religionen und vom Islam in allem, was man gewöhnlich für das Wesen der Religion hält, unterscheidet. Er ist eine Religion ohne Glauben an einen persönlichen, die Welt regierenden Gott, ohne göttliche Offenbarung, ohne Gebet, ohne Allegorien, ohne religiöse Gebräuche, Sakramente und Symbole. Der Bud-

*) Majjhima-Nikāya 36.

dhismus beweist durch seine Existenz, daß alle diese Dinge nicht zum Wesen der Religion gehören. Wenn wir nicht, wie der Osten tut, auf eine Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie überhaupt verzichten wollen, sondern mit Schopenhauer Religion und Philosophie als zwei verschiedene Arten, das metaphysische Bedürfnis des Menschen zu befriedigen, gelten lassen, so kann man unter Berücksichtigung des Buddhismus die Grenze nur so ziehen: Die Philosophie wendet sich allein an den Intellekt, ihr Zweck ist die Befriedigung des Wissensdurstes; die Religion ergreift den ganzen Menschen, sein Denken, Fühlen und Wollen. Die Religion beantwortet nicht nur die Fragen nach den letzten Dingen, sondern gibt dem Menschen Halt im Leben, bildet sein Gemüt durch Anleitung zur Meditation und Konzentration, gewährt ihm Trost im Leiden und erhebt ihn zum Ewigen.

Buddharūpa.

Beiträge zur Symbolik des Buddha-Bildes.

Von Karl Seidenstücker.

(2. Fortsetzung.)

Die bisher besprochene legendär-mythologische Ausgestaltung der Buddha-Idee liefert uns zwei feste Typen: den Buddha- und Bodhisattva-Typus. Der Buddha-Typus verdankt, wie wir sahen, seine Entstehung dem auf die sieben Tathāgatas angewandten Schema der Buddha-Legende Śākyamunis; der Typ des Bodhisattva seinerseits findet auf zwei Objekte der religiösen Vorstellung Anwendung: einmal und in der Hauptsache auf den historischen Buddha Gautama,' abgesehen von seinen legendären Vorexistenzen (Jātaka), in seinem letzten Erdenleben von der Geburt an bis zum Eintritt der Sambodhi; sodann auf den zukünftigen Buddha Maitreya, der gegenwärtig als Bodhisattva im Tuṣita-Himmel weilt und der dereinst auf Erden erscheinen wird, um das Rad des Dharma von neuem rollen zu lassen. Es ist klar, daß nur diesem Bodhisattva Maitreya eine kultische Bedeutung im eigentlichen Sinne zukommt als dem künftigen Heiland und Schutzherrn der Religion, nicht aber jenem Bodhisattva der Jātakas und der Buddha-Legende, dessen Leben auch für den ortho-

doxen Anhänger der Vergangenheit angehört und für ihn niemals der Gegenstand eines Kultus, sondern nur ein Objekt frommen Gedenkens und eine Quelle innerer Erbauung sein kann. In der Tat ist denn der Bodhisattva Maitreya unter den Buddha- und Bodhisattva-Gestalten die einzige, der im Reiche der Südlichen Kirche von ihren Anhängern eine auch für die Gegenwart gültige reale Existenz zugeschrieben wird, während der historische Buddha und seine Vorgänger ja durch ihren Eingang in Nirvāṇa jedweder Vorstellungsmöglichkeit entrückt sind. So ist es denn begreiflich und durchaus verständlich, wenn wir in manchen Heiligtümern der Südlichen Kirche neben den Bildern des historischen Buddha (oder seiner Vorläufer) auch solche des künftigen Buddha antreffen. Gleichwohl spielt der Bodhisattva der Buddha-Legende und der Jātakas in der religiösen Kunst eine ungleich wichtigere Rolle als die Gestalt Maitreyas.

Bis hierher war der Gang der Entwicklung äußerst einfach und klar, so daß jeder ihm ohne irgendwelche Schwierigkeit zu folgen vermag. Die Sachlage wird jedoch mit einem Schlage radikal anders und zeigt ein gänzlich verändertes Bild, sobald wir uns aus dem Gebiete des konservativen Pāli-Buddhismus entfernen und in den Bereich des Mahāyāna-Buddhismus eintreten; welche gewaltigen, tiefgreifenden Veränderungen hat die Buddha-Idee gegenüber dem älteren Stande der Dinge hier erfahren! Die Entstehungsgeschichte des Mahāyāna ist für uns noch in tiefstes Dunkel gehüllt, und die im folgenden kurz zu erwähnenden Vorstellungen von der Natur des Buddha bereiten dem abendländischen Geist, der sich seit Jahrtausenden in ganz anderer Richtung bewegt hat, die allergrößten Schwierigkeiten. Diese werden noch dadurch wesentlich vermehrt, daß wir die einzelnen Schulen des Mahāyāna in ihrer Geschichte und ihrem Lehrgehalt bis jetzt nur sehr ungenügend kennen und daß verschiedene dieser Schulen gerade in Einzelheiten des hier zu besprechenden Problems erheblich voneinander abweichen.

Im Vordergrunde unseres Interesses stehen zwei Lehren, die, innig miteinander verwoben, das Mahāyāna von der älteren Richtung des Buddhismus scharf scheiden: Die eine ist die Lehre von dem „dreifachen Körper" Buddhas *(Trikāya: Dharmakāya, Sambhogakāya, Nirmāṇakāya)*, die andere, in Japan weniger betonte Lehre ist die von den drei Offenbarungen Buddhas als

Dhyāni-Buddha, *Dhyāni-Bodhisattva* und *Mānuṣi-* (menschlicher) *Buddha*.

Ehe wir auf diese äußerst subtilen und schwierigen Vorstellungen eingehen, wird es für ihr Verständnis nur förderlich sein, wenn wir uns von vornherein darüber klar werden, daß wir in dieser merkwürdigen Fortbildung und Ausgestaltung der Buddha-Idee reinste Mystik vor uns haben und wenn wir gleichzeitig die sich hier bietende Gelegenheit dazu benutzen, uns die wesentlichen Elemente aller Mystik vor Augen zu führen. Die Mystik ist, als eine besondere Phase des religiösen Lebens und Erlebens, interkonfessionell; wenn es auch selbstverständlich ist, daß sie in den Formen ihres sprachlichen Ausdrucks sich an das religiöse System, auf dessen Boden sie erwächst, anlehnt, so treibt sie doch, ganz unabhängig von dem jeweiligen zeitgeschichtlichen Milieu, immer wieder dieselben Grundgedanken aus sich hervor, — Gedanken, die damit als die Elemente der Mystik schlechthin zu gelten haben. Als diese Elemente betrachtet der Verfasser folgende Vorstellungen:

1. Das ureigenste Wesen des Menschen ist unvergänglich und liegt nicht in den Konstituenten seiner Persönlichkeit; 2. dieses unvergängliche Wesen des Menschen ist eins mit dem letzten Grunde der Welt; 3. es besteht ein Ineinandergreifen und ein Parallelismus zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos in der Weise, daß alle Regionen, Kräfte, Erscheinungen im Bereiche der Welt im Menschen ihre Entsprechung haben; 4. die Ansicht, daß in den höheren Regionen des Seelenlebens Verhältnisse obwalten und Erlebnisse gemacht werden können, die, außerhalb des uns durch die sinnliche Erfahrung Gegebenen liegend und nach anderen Gesetzen verlaufend, dem sinnlichen Verstande ihrer Natur nach nicht begreiflich gemacht, sondern ihm nur in Gleichnissen und Sinnbildern näher gebracht werden können; damit im Zusammenhange 5. eine überaus reich entwickelte Symbolik im sprachlich-gedanklichen Ausdruck, wobei die Bedeutung der Sinnbilder als solcher stets betont wird; 6. eine parallel-laufende Gliederung der Welt und des Menschen in bestimmte „Regionen" (vielfach drei, die wir hier, des besseren Verständnisses halber, die sinnliche, die mentale und die spirituelle nennen wollen); 7. alle „Regionen", Kräfte und Mächte, welche die Symbolik dem Verstande in äußeren, konkreten Personifizierungen vorstellt, findet der Mensch, wenn er

sich unter Abschluß gegen die sinnlichen Eindrücke in sein Inneres versenkt, in der inneren Welt; 8. wenn die entsprechenden Bedingungen gegeben sind, vermag der Mensch sich in den (unter 6 genannten) „Regionen" bewußt und selbständig zu betätigen; 9. eine aus der Stellung zur mystischen Symbolik sich ergebende Zweigliederung der Religion in eine esoterische und exoterische, indem a) der Eingeweihte sich über die Bedeutung der Sinnbilder als bloßer Symbole durchaus klar ist, während b) für den „Unerleuchteten" diese Sinnbilder die äußeren „Hilfsmittel" sind, um die Wahrheit seinem Verständnis näher zu bringen (dogmatische Auffassung der Symbolik).

Es ist an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe, die eben gegebenen Grundgedanken der Mystik auf ihren Wert und Wirklichkeitsgehalt sowie auf ihr Verhältnis zur Buddha-Lehre zu prüfen, da sie hier lediglich zu dem Zwecke aufgeführt wurden, die mahāyānistische Lehre von dem „dreifachen Körper" Buddhas leichter faßlich zu machen. Diese Lehre vom *Trikāya* — ihre älteste Darlegung scheint in dem angeblich von Aśvaghoṣa verfaßten *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*[1]) enthalten zu sein — besagt kurz folgendes: Der Tathāgata offenbart sich in drei Erscheinungsformen: in dem „Körper der Wandlung" *(nirmāṇakāya)*, in dem „Körper der Seligkeit" *(sambhogakāya)*, in dem „Körper des Gesetzes" *(dharmakāya)*. „Obwohl diese als drei aufgefaßt werden, sind sie doch nur Offenbarungen des einen Dharmakāya, — des Dharmakāya, der sich in dem historischen Śākyamuni Buddha als der „Körper der Wandlung" und in dem himmlischen Buddha (d. i. der Dhyāni-Bodhisattva) als der „Körper der Seligkeit" offenbart hat. Wie verschieden diese auch vom menschlichen Standpunkt aus erscheinen mögen, so sind sie doch nichts als der Ausdruck der einen ewigen Wahrheit, in welcher alle Dinge ihre raison d'être haben."[2]) Wir haben schon bei einer andern Gelegenheit darauf hingewiesen, daß das Mahāyāna eine „kosmische Essenz" postuliert, welche die Welt als eine rein geistige Kraft durchdringt, „als die Gesetzmäßigkeit des Alls den Dingen Aussehn und Gestalt

[1]) Das Sanskrit-Original ist bis jetzt nicht aufgefunden worden. Eine englische Übersetzung auf Grund zweier chinesischer Versionen gab D. T. Suzuki: Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna. Chicago 1900.

[2]) Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism, p. 245 f.

Gliederung sich im Einzelnen gestaltet, zeigt die nebenstehend gegebene Tabelle.[1]) Die Tantra-Richtung innerhalb des Lamaismus in Nepal, Tibet und der Mongolei ging noch einen Schritt weiter, indem sie den Dhyāni-Buddhas (und Bodhisattvas) noch eine weibliche Energie, die sogen. *Śakti*, an die Seite stellte; diese Vorstellung hat aber im chinesischen und japanischen Buddhismus keine Annahme gefunden.[2])

Zu der Tabelle ist noch folgendes zu bemerken: Die in der zweiten Kolumne eingeklammerten Namen [Vajrasattva und Amitāyuṣ] stellen Sonderformen des betreffenden Dhyāni-Buddha dar; sie erscheinen in der bildhaften Darstellung meist mit einer Krone. In einigen Schulen gilt Vajrasattva als der Dhyani-Bodhisattva des Akṣobhya, in anderen Schulen wieder als der höchste der Dhyāni-Buddhas; der sogen. Ādi-Buddha. In dieser Funktion ist seine Region über dem Zentrum (Zenith), sein Element ist das Manas (vijñāna, citta), sein Sinn die geistige Intuition, seine Farbe weiß. In Japan ist er bisweilen in einer Aura dargestellt, die die Farben des Regenbogens aufweist, worin wir mit de la Vallée Poussin vielleicht eine Zusammenfassung der Elemente zu erblicken haben. Der eingeklammerte Name [Avalokiteśvara] in der dritten Kolumne ist die tantrische Form des Padmapāṇi.[3])

---

[1]) Vergl. M. Horiu Toki: Si-Do-In-Dzou. Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Singon (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études; Tome huitième), p. 109 ff.; L. A. Waddell: The Buddhism of Tibet or Lamaism, p. 350/51; A. Getty: The Gods of Northern Buddhism, p. 26 ff., Monier-Williams: Buddhism in its connexion with Brāhmanism and Hindūism (2. Aufl.) p. 202 f., 216; A. Grünwedel: Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, p. 95 f.

[2]) Auch zu dieser Vorstellung bietet das Christentum ein doppeltes Gegenstück: Einmal in der innigen mystischen Verbindung Christi mit der Kirche (als das Ideal der irdischen Ehe); vergl. Ephes. 5, 32. Sodann in der innigen Gemeinschaft Christi mit der ihn suchenden Seele („der Bräutigam kommt" [Matth. 25, 6]). Erst kürzlich las ich in einer katholischen Konversionsschrift, wie der Priester der im Sterben liegenden Nonne die Kommunion reichte und ihr beim Eintritt ins Zimmer die Worte zurief: „Schwester, der Bräutigam kommt!" Wie sehr übrigens auch bei wirklich frommen Christen hier echt erotische Regungen sich geltend machen können, zeigt neben Exzessen beim Lammeskult in Nonnenklöstern sehr deutlich ein wenig bekannter und von den Pietisten sorgsam verschwiegener Vers des Grafen Zinzendorf, der sich nicht mehr zweideutig, sondern durch und durch eindeutig über das subtile Thema ausläßt.

[3]) Im Lamaismus gehören die Dhyāni-Buddhas auch zu den sogen. Yi-dam oder Schutzgottheiten.x In diesem Falle werden sie stets mit ihrer Śakti dargestellt.

 x) Vergl. hierzu: Alexandra David Neel „Heilige und Hexer" in Tibet.
... Samsāra p. 41 ff.

Region	Dhyāni-Buddha	Dhyāni-Bodhisattva	Mānusi-Buddha	Vehikel des Dhyāni-Buddha	Symbol des Dhyāni-Buddha	Element, Farbe, Sinn
1. Zentrum	Vairocana	Samantabhadra	Krakucchanda	Löwe	Rad	Raum, weiß, Schall[1])
2. Osten	Akṣobhya [Vajrasattva]	Vajrapāṇi	Kanakamuni	Elefant	Donnerkeil	Luft, blau, Berührung[2])
3. Süden	Ratnasambhava	Ratnapāṇi	Kāśyapa	Roß	Juwel	Erde,[3]) gelb, Gesicht[4])
4. Westen	Amitābha [Amitāyuṣ]	Padmapāṇi [Avalokiteśvara]	Gautama	Pfau	Almosenschale [Vase]	Feuer,[5]) rot, Geschmack
5. Norden	Amoghasiddha	Viśvapāṇi	Maitreya	? Kiṃnara	Doppel-Donnerkeil	Wasser,[6]) grün, Geruch[7])

Weibliche Energie (Śakti) des Dyāni-Buddha im Tantrismus	Lotossymbol des Dhyāni-Buddha
1. Vajradhātrī[8]) (weiß)	1. ? Blauer Lotos
2. Locanā (blau)	2. ? Weißer Lotos
3. Māmakī (gelb)	3. Gelber Lotos
4. Pāṇḍarā (hellrot)	4. Roter Lotos
5. Tārā (grün)	5. Blaugrüner Lotos

1) In Nepal: Gesicht. (Nach Hodgson, zitiert bei Getty, a. a. O.)
2) In Nepal: Schall.
3) In anderen Schulen: Feuer.
4) In Nepal: Geruch.
5) In anderen Schulen: Wasser
6) In anderen Schulen: Erde.
7) In Nepal: Berührung.
8) Oder Vajradhātvīśvarī.

verleiht, als das Gute Gesetz die geistige Entwicklung leitet und die letzte Norm des sittlichen Handelns bildet." Diese „Essenz" wird verschieden benannt: *Tathāgata, Tathāgagarbha, Dharmakāya.* „Für die Anhänger des Mahāyāna offenbarte sich der Dharmakāya nicht nur in der einzelnen Person Siddhārtha Gautamas in Indien vor einigen tausend Jahren, sondern er enthüllt sich zu allen Zeiten und an allen Orten. Es gibt keinen ausgewählten Lieblingsplatz auf Erden, auf den der Buddha sein Erscheinen bebeschränkt: von der Höhe des Akaniṣṭa-Himmels bis hinab zu den Tiefen der Höllen offenbart er sich ununterbrochen und wirkt seine Ideen aus, von denen indessen eine zureichende Kenntnis zu gewinnen unser begrenzter Verstand unfähig ist."[1]) Wie wir sehen, gilt nach dieser Auffassung ein auf Erden erschienener Buddha lediglich als eine Offenbarungsform des Dharmakāya; die sichtbare Erscheinungsform eines Buddha, sowohl in seinem letzten Erdenleben als in seinen früheren Existenzen als Bodhisattva, ist der *Nirmāṇakāya,* der „Körper der Wandlung"; gleichzeitig lebt ein Buddha als unbeschränktes Wesen in höchster Freiheit im *Dharmakāya,* dem „Körper des Gesetzes", von dem jener seine Inspirationen empfängt; und endlich wirkt ein Buddha noch in der Rūpa-Welt in einem „verklärten" Geist-Körper: dem *Sambhogakāya,* dem „Körper der Seligkeit". Der Sambhogakāya „ist eine körperliche Existenz, zu gleicher Zeit aber erfüllt er das Universum. Es gibt zwei Formen des Sambhogakāya: die eine der eigenen Seligkeit und die andere als ein bestimmtes religiöses Objekt für die Bodhisattvas."[2]) Der Sambhogakāya, welcher den „sichtbaren" Buddha gleichsam überschattet, ist seinerseits wiederum eine Emanation, ein „geistiger Sohn" des Dharmakāya. Der Sambhogakāya besteht auch nach dem Tode des Nirmāṇakāya weiter und setzt dessen Werk fort bis zum Anbruch der Ära des nächstfolgenden Buddha.

Danach ist der historische Buddha Śākyamuni (so wird er von den Mahāyānisten mit Vorliebe genannt) und seine früheren Verkörperungen ein Nirmāṇakāya; sein Sambhogakāya heißt Padmapāṇi oder Avalokiteśvara, und sein Prototyp im Dharmakāya Amitābha (bzw. Amitāyuṣ). Amitābha - Padmapāṇi - Śākyamuni bilden unter den im Mahāyāna bekannten Trinitäten die hervorragendste. Setzen wir nun die Trikāya-Lehre in Beziehung zu der oben er-

[1]) Suzuki, a. a. O., p. 273.   [2]) Suzuki, a. a. O., p. 263.

wähnten anderen Mahāyāna-Lehre von den drei Offenbarungen Buddhas, so erhalten wir folgende Gleichungen:

Dharmakāya = Dhyāni-Buddha.
Sambhogakāya = Dhyāni-Bodhisattva.
Nirmāṇakāya = Mānuṣi-Buddha.

Bevor wir fortfahren, sei noch auf die außerordentliche Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen der Trikāya-Lehre und dem christlichen Trinitäts-Dogma besteht; schon Carus und Suzuki haben wiederholt darauf aufmerksam gemacht. Der Dharmakāya erinnert an Gott den Vater oder an die Gottheit; der Nirmaṇakāya kann mit dem im Fleisch erschienenen göttlichen Heiland verglichen werden; der Sambhogakāya entspricht einerseits dem Heiligen Geist, der die Kirche leitet und inspiriert, andererseits dem verklärten Christus, der in einem begrenzten, verklärten Leibe im Himmel weilt, dabei aber doch eine allgegenwärtige, geistige Kraftquelle darstellt und als *corpus mysticum* die Gläubigen in unerschöpflichem Maße speist. Trotz dieser auffallenden Ähnlichkeiten würde es sehr voreilig sein, an eine Entlehnung hüben oder drüben zu denken; mir scheint hier vielmehr eine wirkliche Parallele — das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung genommen — vorzuliegen.[1])

Die Zahl der Buddhas im Mahāyāna ist theoretisch unbegrenzt; tatsächlich aber sind es in der Hauptsache nur fünf Gruppen, die, in Anlehnung an die früher aufgezählten vier Buddhas des gegenwärtigen Weltalters mit Maitreya als fünftem, nebst ihren Dhyāni-Bodhisattvas und Dhyāni-Buddhas fünf Trinitäten darstellen, von denen, wie schon bemerkt, die an Śākyamuni anknüpfende die wichtigste ist.

Nun werden — in echt mystischer Weise — diese fünf (bezw. sechs, wie weiter unten angegeben) Buddha-Trinitäten mit der Welt, ihren Elementen und Raumverhältnissen, mit den Sinnen, der Farbenskala usw. in Beziehung gesetzt; insbesondere erhalten die Dhyāni-Gestalten in bestimmten Symbolen ihre „Vehikel" (vāhana), ihre Attribute usw., und einem jeden Buddha eignet eine besondere Mudrā, die ihm indessen nicht ausschließlich angehört.[2]) Wie die

---

[1]) Damit soll natürlich nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß die beiden hier in Rede stehenden Mahāyāna-Lehren unter dem Einfluß außerbuddhistischer Vorstellungen — es kommen vornehmlich brahminische und parsistische in Frage — entstanden sein mögen.

[2]) Über die Mudrās wird später gesprochen.

Die bisher aufgeführten mahāyānistischen Buddha- und Bodhisattva-Gestalten stehen, wie wir sahen, in einem bestimmten Verhältnis zu den fünf Tathāgatas des gegenwärtigen Weltalters. Das Mahāyāna kennt indessen noch andere Buddhas und Dhyāni-Bodhisattvas, die außerhalb der oben aufgeführten Fünfheits- bezw. Sechsheits-Reihen stehen. Da ist vor allen Dingen eine Gruppe von Buddhas zu nennen, die bekannt sind als die „heilenden Buddhas". Unter ihnen ist der wichtigste und bekannteste *Bhaiṣajyaguru*, dessen Kult in China und Japan ebenso verbreitet ist wie in den lamaistischen Ländern. Er wird in einigen Schulen als Buddha, in anderen mehr als Bodhisattva betrachtet. Schon das älteste buddhistische Heiligtum Japans, Horiuji, enthält ein Bildnis des Bhaiṣajyaguru neben dem Śākyamunis. Śākyamuni, Amitābha, Bhaiṣajyaguru bilden eine weitere, häufig vorkommende Trias, eine andere Śākyamuni, Padmapāṇi, Maitreya.

Unter den übrigen Dhyāni-Bodhisattvas des Mahāyāna verdienen besonders genannt zu werden: 1. *Mañjuśrī* (in 15 Formen), in Japan als *Monju* sehr verbreitet;[1]) 2. *Kṣitigarbha* (japan. *Jizo*), 3. *Ākāśagarbha*, 4. *Sarvanīvaraṇaniṣkambhin*, 5. *Mahāsthānaprāpta*, 6. *Trailokyavijaya*. Hierzu kommen dann noch die zahlreichen Gestaltungen und Aspekte des *Avalokiteśvara*, der tantrischen Nebenform des Dhyāni-Bodhisattva der vierten Reihe (*Padmapāṇi*).

Die zuletzt genannten Bodhisattvas (1—6) fallen eigentlich aus dem Rahmen der vorstehenden Ausführungen, die sich in der Hauptsache lediglich mit dem Buddhatyp, und mit dem Bodhisattva-Typ nur insoweit zu befassen haben, als dieser mit der Gestalt des Buddha direkt im Zusammenhange steht oder sie in der künstlerischen Auffassung merklich beeinflußt hat. Dieser Fall ist, wie wir sehen werden, in jenen Buddha-Darstellungen gegeben, die den Religionstifter im reichen Schmuck des prinzlichen Bodhisattva oder im königlichen Ornat erscheinen lassen. Mit den „gekrönten" Buddhas im nördlichen Buddhismus hat es indessen noch eine andere Bewandtnis.

---

[1]) Monju, dessen „Vehikel" der Löwe ist, tritt häufig als Begleitfigur Śākyamunis auf neben Samantabhadra (japan. Fugen), der als Vehikel den Elefanten hat. Der Leser sei hier besonders aufmerksam gemacht auf die beiden prachtvollen Statuen des Monju und Fugen (mit ihren Vāhanas) im Vestibül des Leipziger Museums für Völkerkunde.

Eine uns ganz fremd anmutende Vorstellungswelt ist es, in die wir soeben einen flüchtigen Blick geworfen haben, eine Welt voll problematischer, phantastischer Gestalten, die jedes realen Kerns bar zu sein scheinen und deshalb auch geradezu als „hohle Abstraktionen ohne Leben und Wirklichkeit" von abendländischer Seite bezeichnet worden sind. Wir sollten aber doch nicht vergessen, daß diese Wesen als Inhalte des religiösen Bewußtseins für die östlichen Völker die nämliche tiefeingreifende Bedeutung haben, wie die Gestalten Christi, der Gottesmutter, der Heiligen und Engel in der christlichen Vorstellungswelt. In diesem Sinne sind sie auch heute noch durchaus lebendige Faktoren im Geistesleben des fernen Ostens, deren Rolle als Warner, Mahner, Tröster, Helfer und Ideale für das suchende und sehnende Menschenherz noch lange nicht ausgespielt ist. Im übrigen gestatte ich mir mein bescheidenes Urteil dahin abzugeben, daß m. E. die ganze Art, wie man heute im Abendlande die Probleme und geheimen Vorgänge des religiösen Innenlebens angreift, eine viel zu rohe und plumpe ist, um so feine und zarte spirituelle Strukturen, wie sie das reine Mahāyāna herausgebildet hat, beim Zupacken nicht zu verwischen, geschweige denn, daß ein innigeres Verstehen und Einfühlen ermöglicht werden könnte.

Das Mahāyāna ist es auch in der Hauptsache gewesen, das unter Anlehnung an spät-antike Formengebung den Buddha-Typus in der bildenden Kunst geschaffen hat.[1])

III. Die Darstellung des Buddha und die allgemeinen Merkmale des Buddha-Typus.

Es ist nicht wohl denkbar, daß der gewaltige persönliche Einfluß einer so überragenden Gestalt wie der des Buddha zugleich mit deren Abscheiden verschwinden oder auch nur verblassen kann. Viele Jahrzehnte, ja wir werden sagen dürfen, einige Jahrhunderte werden noch unmittelbar unter dem mächtigen Eindruck, den die Lichtgestalt des Indischen Meisters und seine Lehre auf die Umwelt ausgeübt hatten, gestanden haben. War es nun die Scheu, angesichts der eigenen Unvollkommenheit und Minderwertigkeit die irdische

---

[1]) Das obige Urteil über das Mahāyāna berührt natürlich nicht im mindesten die Tatsache, daß diese Phase des Buddhismus, einschließlich des von śivaïtischen Elementen durchtränkten Tantra-Systems, von der alten Buddha-Lehre und dem älteren Stande der Religion des Buddha außerordentlich stark abgewichen ist. Dieser Punkt steht aber hier überhaupt nicht zur Diskussion.

Erscheinung des vollendeten und so hoch verehrten Lehrers im Bilde zu gestalten, oder war es die Erwägung, daß es unstatthaft und unziemlich sei, dem für immer Erloschenen einen bildhaften Ausdruck zu verleihen, — genug, die Tatsache bleibt bestehen, daß man es in den ersten Jahrhunderten nach dem Nirvāṇa sorgsam vermied, den Buddha im Bilde darzustellen. In den ältesten Denkmälern buddhistischer Kunst, die wir kennen, — es sind dies die Skulpturen an dem Steinzaun und den Toren des Stūpa von Bharhut, an dem Steinzaun von Buddha-Gayā (2.—3. Jahrh. v. Chr.) und an den Toren des großen Sāñchī-Stūpa (2.—1. Jahrh. v. Chr.) — finden wir Darstellungen von Jātakas, Abbildungen von Göttergestalten und von Personen, die im Leben des Buddha eine Rolle spielen, ja wir finden sogar Szenen aus dem Leben des Buddha selbst, aber die Gestalt des Meisters suchen wir vergebens. So finden wir z. B. in einer alten Darstellung der Sambodhi zu Buddha-Gayā nichts als den Bodhi-Baum, vor diesem den leeren Bodhi-Thron und, über diesen emporragend, den weißen Schirm (als Sinnbild und Attribut der Hoheit);[1]) die Bitte der Götter an den Buddha, seine Lehre zu verkünden, ist ebendort dargestellt als ein leerer Thron; über diesem das „Rad der Lehre" und zu beiden Seiten je eine adorierende Gestalt;[2]) und wiederum in Buddha-Gayā ist die „Predigt von Benares" symbolisiert durch einen leeren Thron, über welchem das Rad erscheint.[3]) In dieser ältesten Phase der buddhistischen Kunst behalf man sich also damit, die Gegenwart des Buddha in der dargestellten Szene durch bestimmte Symbole anzudeuten; als solche kommen in Betracht: Thron, Schirm, Rad, Bodhi-Baum, Fußabdrücke, Lotos, Almosenschale.[4])

Wir sind nicht in der Lage, den Zeitpunkt, wann die ersten Buddha-Darstellungen geschaffen wurden, mit Sicherheit anzugeben; aber zweierlei ist beachtenswert: Erstens, daß in der Gandhāra-Kunst (vom 1. nachchristl. Jahrhundert an) der Buddha-Typus, wie

[1]) Siehe Cunningham: Mahābodhi or the great Buddhist temple at Buddha-Gayā, Tafel VIII, 1; Foucher: L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, Bd. I, p. 409.

[2]) Cunningham, a. a. O., Tafel VIII, 2; Foucher, a. a. O., p. 425 f.

[3]) Cunningham, a. a. O., Tafel VIII, 3; Foucher, a. a. O., p. 430, 434. Über weitere Darstellungen aus dem Leben des Buddha ohne diesen zu Sāñchi vergl. Grünwedel: Buddhistische Kunst in Indien, p. 61 ff.; über solche zu Buddha-Gayā auch Foucher a. a. O., Fig. 177, 248.

[4]) Vergl. das in dieser Hinsicht sehr lehrreiche Pfeiler-Relief am Steinzaun des Amarāvatī-Stūpa bei Foucher, a. a. O., Fig. 228.

er sich in seinen wesentlichen Merkmalen in der buddhistischen Welt bis auf die Gegenwart behauptet hat, fertig ausgebildet vor uns steht; zweitens, daß das Vorkommen von Buddha-Bildnissen (u. z. Gemälden) schon vor dem Anbruch der Gandhāra-Epoche sehr wahrscheinlich ist.

Was nun den Namen „Gandhāra-Kunst" anbetrifft, so ist dieser sehr glücklich gewählt worden im Hinblick darauf, daß das alte Königreich Gandhāra mit seiner Hauptstadt Puruṣapura (Peshawar) der Mittelpunkt dieser Kunstrichtung war. Zahlreiche Skulpturen an den Ruinen der Klöster von Gandhāra, die auf uns gekommen sind, zeigen uns die merkwürdige Entwicklung an, welche die buddhistische Kunst in jenen Distrikten etwa um die Wende der europäischen Zeitrechnung (bis zum Ausgang des vierten nachchristl. Jahrhunderts) genommen hat. Die Klosterruinen befinden sich in der Nähe von Peshawar bei Takht-î-Bahâî, Jamâl-Garhî, Shahr-î-Bahlol und etwas nördlich im Gebiet des Swât-Flusses.[1])

Das Merkwürdige und Charakteristische der Gandhāra-Kunst ist dies, daß sie sich zum Ausdruck ihrer indischen, speziell buddhistischen Motive einer fremden, nämlich griechischer Formengebung bedient, was bei den Buddha-Darstellungen sehr offensichtlich u. a. in dem Faltenwurf und der ganzen Behandlung des Gewandes zu Tage tritt. Im übrigen gab der griechische Apollo-Typ die Vorlage für die Gestalt des Buddha in der Gandhāra-Kunst ab.[2]) In Anlehnung an die Buddha-Legende erscheint der Bodhisattva als ein jugendlicher Mann in reichem königlichen Schmuck.[3])

---

[1]) Das Leipziger Museum besitzt leider nur sehr wenige Stücke von Gandhāra, meist nur Bruchstücke, die für unseren Zweck weniger in Betracht kommen.

[2]) Vergl. Grünwedel, a. a. O., p. 82, 140 ff.

[3]) Diese Gandhāra-Schule ist nicht ohne Einfluß auf die indische Kunst geblieben, „aber sie bleibt aus geographischen (und politischen) Gründen, welche auch bei der Spaltung des Buddhismus in zwei Schulen mitwirken, isoliert und ist in ihrem Fortleben am dauerhaftesten in der kirchlichen Kunst der nördlichen Schule" (Grünwedel). Im eigentlichen Indien stand die Schule von Mathurā der von Gandhāra merklich nahe, während andere Schulen, wie die von Magadha, spezifisch indische Typen herausbildeten. In Ceylon, wo die Gandhāra-Schule Eingang gefunden hatte, faßte dann eine besondere indische Richtung Wurzel, die sich dort bis heute, allerdings in einem Zustande starken Verfalls, erhalten hat. Für die hinterindischen Länder sind die Verhältnisse noch wenig geklärt. In Alt-Birma (Pagan) sehen wir die verschiedensten Richtungen zusammentreffen; in Kambodscha machten sich stark brahmanisierende Tendenzen in der kirchlichen Kunst geltend und drangen von hier über Siam nach Birma vor. Im übrigen vergl. über die Gandhāra-Schule und ihre weiteren Ausläufer das bereits zitierte Werk von Foucher, sowie Grünwedel: Buddhistische Kunst in Indien.

Der in den Schöpfungen der Gandhāra-Schule nahezu abgeschlossene Buddhatyp hat sich mit seltener Zähigkeit bis auf die Gegenwart behauptet; er ist stets deutlich erkennbar, mag es sich nun um die Darstellung des historischen Buddha oder eines seiner Vorläufer oder um die eines Dhyāni-Buddha der Nördlichen Kirche handeln, — ähnlich wie sich in der christlichen Kunst ein bestimmter, nur leichte, der jeweiligen Auffassung des Künstlers entsprechende Variationen gestattender Christustyp, der byzantinische, im Lauf der Zeit durchgesetzt hat.

Als die wichtigsten und auffälligsten Merkmale dieses Buddha-Typus seien die folgenden genannt: 1. Ein (zumeist) bartloses Gesicht; so durchweg in den süd-buddhistischen Darstellungen, was indessen, wie wir noch sehen werden, der Pāli-Tradition nicht entspricht; 2. ein eigentümliches Mal auf der Stirn über der Nasenwurzel; 3. eine seltsame Ausbuchtung oder Erhöhung des Schädels; 4. in den nach-gandhārischen Darstellungen zahlreiche merkwürdige Kuppen auf der Kopfhaut (und die nicht immer vorhandene „Kopfhaube"); 5. stark verlängerte Ohrläppchen; 6. sehr lange Arme, was auf den Steh- und Liege-Bildnissen deutlicher als auf den Sitz-Bildnissen zum Ausdruck kommt; 7. ein nicht immer vorhandenes eigentümliches Gebilde, das bald flammenartig vom Haupte aufsteigt, bald wie ein Diadem dem Kopfe aufliegt, bisweilen auch in doppelter Form vorkommt; 8. bestimmte Arten der Körperbehaltung. Außerdem haben uns zu beschäftigen und müssen gesondert betrachtet werden 9. die Art der Bekleidung; 10. der Nimbus; 11. der Träger des Buddha-Bildnisses (*āsana*); 12. die verschiedenen Arten der Hand- und Fingerstellung (*mudrā*); 13. Attribute, Symbole und Nebenfiguren.

Einige der eben aufgezählten Kennzeichen stehen im Zusammenhang mit den sogen. „Merkmalen", wie sie die Überlieferung in verschiedenen Schulen ziemlich übereinstimmend einem Tathāgata zuschreibt.[1]) In Dīgh. XIV (1,32) heißt es bei der Aufzählung der 32 körperlichen „Merkmale" eines „Tathāgata Sammāsambuddha", die hier an dem jungen Buddha Vipassin exemplifiziert werden, u. a.: „Stehend und ohne sich bücken zu müssen kann er mit der Fläche beider Hände seine Kniee berühren und streichen . . .

[1]) So Dīghanikāya XIV; Majjh. 91; Lalitavistara (Ed. Lefmann), p. 101 f.; Mahāvastu II, 304 ff. Diese Theorie scheint übrigens vorbuddhistisch zu sein.

Seine Härchen sind aufwärts gerichtet, und die aufwärts gerichteten Härchen sind von blau-schwarzer Farbe wie Augensalbe, kurz geringelt und nach rechts sich wendend . . . Zwischen den Augenbrauen erscheint ein behaartes Mal, weiß und einem Baumwollenflaum ähnelnd . . . Sein Kopf ist turbanartig (*uṇhīsasīso*)."

Langarmigkeit ist der Ausdruck einer spezifisch arischen Geschmacksrichtung, die hierin ein Zeichen vornehmer Abkunft, der Kraft und Schönheit sah: Dem indischen *Dīrghabāhu* (Langarmiger) entspricht ein altpersisches *Darghabāzu*, womit auch der von den Griechen überlieferte Name Μεγαβαζος (altind. Mahābāhu, pers. Mahābāzu) zu vergleichen ist.[1])

Das eigentümliche Mal auf der Stirn (ūrṇā, pāli: uṇṇā) fehlt auf den Buddha-Darstellungen (vor und nach der Sambodhi) nur selten. Es erscheint als Erhöhung bald unmittelbar über der Nasenwurzel zwischen den Augenbrauen, bald höher, bisweilen dort, wo die noch zu besprechende „Kopfhaube" beginnt, wie in Fig. 3 und 5. Häufig wird es durch einen eingesetzten Edelstein bezeichnet. Die Ūrṇā nach ihrem eigentlichen Ursprung und Wesen festzustellen ist schwierig. An sich ist es gewiß möglich, daß in diesem eigenartigen Stirnmal der Niederschlag einer geschichtlichen Erinneruug vorliegt, wonach der Buddha zwischen den Augenbrauen wirklich ein Mal oder eine leichte Ausbuchtung der Stirn besessen hätte; allein das ist nur eine ganz vage Möglichkeit. Monier-Williams vermutete,[2]) daß in der Ūrṇā auf den ältesten Buddha-Bildnissen vielleicht die Stirn-Marke der Kṣatriya-Kaste stecken könnte, die dann später eine dogmatische bezw. mystisch-symbolische Umdeutung erfahren hätte. Eine solche Deutung finden wir bereits im Lalitavistara, wo ebenso wie in machen Jātaka-Vorerzählungen die Ūrṇā gleichsam als der Sitz eines Intelligenz- und geistigen Kraftzentrums erscheint: Der Buddha entsendet, wenn er will, aus der Ūrṇā blitzartig einen oder mehrere hell leuchtende und magisch wirksame Strahlen, mit denen er bis zu den entferntesten Tiefen der Welt vorzudringen vermag.[3])

---

[1]) Vergl. Grünwedel: Buddh. Kunst, p. 139 f. Grünwedel erinnert in diesem Zusammenhang auch an „Longimanus".

[2]) Buddhism (2. Aufl.), p. 479.

[3]) Vergl. z. B. Lalitavistara, p. 300: अथ खलु भिक्षवो बोधिसत्त्व एवमनुविचिन्त्य तस्यां वेलायां भ्रूविवरान्तरादूर्णाकोशात् सर्वमारमण्डलविध्वंसनकरीं नामैकां रश्मिमुदसृजत । Und als nun, ihr Mönche, der Bodhisattva in dieser Weise nachgedacht hatte, ließ er zur selbigen Stunde von seiner Urṇā-Hülle, von dem Raum zwischen den Brauen, einen einzigen Strahl ausgehen, der in dem gesamten Māra-Umkreis Zerstörung anrichtete.

Diese in der späteren Pāli-Literatur und im heutigen Südlichen und Nördlichen Buddhismus wohlbekannten magischen „Buddha-Strahlen" haben den Anlaß zu dem oben unter 7 aufgeführten Gebilde an Buddha-Darstellungen gegeben, mit dem wir uns später noch näher zu beschäftigen haben. Um bei der Ūrṇā zu bleiben, so hat diese in nord-buddhistischen Schulen eine mystisch-symbolische Ausdeutung erfahren. Schon ältere Pāli-Texte, wie Itivuttaka 61, sprechen von drei Augen: dem fleischlichen Auge, dem himmlischen Auge, dem Weisheits-Auge (oder „Buddha-Auge", vergl. Udāna III, 10). In Japan wird, wie mir mündlich mitgeteilt wurde,[1] die Ūrṇā an den Buddha-Bildnissen ganz allgemein als das Sinnbild des „Weisheits-Auges", des dritten, „mystischen Auges" betrachtet. Gewisse Gottheiten im Tantra-System werden in der Tat mit dem dritten Auge auf der Stirn abgebildet, aber dieses Auge ist als solches erkennbar und weicht in der Form von der Urṇā ab. Das dritte Auge in dieser Tantra-Form scheint direkt auf brahmanische, speziell śivaitische Einflüsse zurückzugehen, was für die Ūrṇā, ihres hohen Alters wegen, höchst unwahrscheinlich ist. Da die Ūrṇā als eins der 32 körperlichen Merkmale eines Tathāgata in den verschiedensten Schulen erwähnt wird, muß diese Vorstellung schon in der Zeit vor der Sektenspaltung lebendig gewesen sein.

Über die verlängerten Ohrläppchen an den Buddha-Bildnissen hat Grünwedel vermutet, „daß auch diese Eigentümlichkeit, welche auf das Ablegen des königlichen Schmuckes so entschieden hinweist, aus Versuchen stammt, welche Hindukünstler in Bezug auf den Buddha-Typus machten, bevor die Gandhāra-Bildhauer ihn idealisierten".[2] Tatsächlich werden die Ohrlappen durch das Tragen bestimmter Schmuckgegenstände, namentlich der Ohrpflöcke, stark abwärts ausgedehnt, was sehr auffällig hervortritt, wenn der Betreffende in dem Augenblick, wo er sich dem geistlichen Stand anschließt, allen Schmuck ablegt. Die prachtvolle Figur eines alten birmanischen Mönches, die im Treppenhause des Leipziger Museums Aufstellung gefunden hat — sie ist von einem deutschen Künstler lebensgetreu geschaffen worden — läßt die durch den einstmals getragenen Ohrschmuck entstandene starke Verlängerung der Ohr-

[1]) Vergl. auch Getty, a. a. O., p. 178; Chamberlain: A handbook for travellers in Japan (7. Aufl.), p. 45.
[2]) Buddh. Kunst in Indien, p. 144.

läppchen sehr deutlich erkennen. Auf manchen Buddha-Bildnissen ist diese Verlängerung sehr unschön und alles Maß überschreitend derart vergröbert, daß die Ohrlappen die Schulter berühren. Noch eines Kuriosums sei hier Erwähnung getan, worauf mich Herr Dr. Erkes aufmerksam gemacht hat. Im Chinesischen ist *Tan*, „Langohr", eine Bezeichnung für „Weiser", und *Lao Tan*, „Altes Langohr", ein Beiname des Laotze. Wäre das Tan in dieser Bedeutung jünger als die Einführung des Buddhismus in China, so könnte man auf die Vermutung kommen, daß Buddha-Bildnisse mit der von den Chinesen, die keinen Ohrschmuck tragen, nicht verstandenen Ohrlappen-Verlängerung die Veranlassung zu diesem merkwürdigen Sprachgebrauch gegeben haben könnten. Dieser ist aber älter als die offizielle Einführung des Buddhismus in China. Oder könnte man annehmen, daß man in China schon vor dieser Einführung irgendwie mit Buddha-Bildern bekannt geworden war?

Die oben erwähnte turbanartige Schädelerhöhung (*uṣṇīṣa*, pāli: *uṇhīsa*) gehört ebenso wie die Ūrṇā zu den 32 Lakṣaṇas und muß im Zusammenhang mit der Behandlung des Kopfhaars bei den Buddha-Bildnissen besprochen werden. Man sollte annehmen, daß der Buddha als das Haupt des von ihm gegründeten Mönchsordens, für den die Volltonsur obligatorisch war, auch in der Tradition als Bhikṣu mit kahlgeschorenem Kopf fortgelebt hätte. Das ist nun aber merkwürdigerweise nicht der Fall. Die ältesten Buddha-Darstellungen der Gandhāra-Schule zeigen uns den Buddha im Gegenteil in überaus vollem Haupthaar-Schmuck, und der Uṣṇīṣa macht hier durchaus den Eindruck eines dichten Haarschopfes (κρωβυλος). Mögen hier auch ästhetische Gesichtspunkte, nach denen ein kahler Kopf als unschön und für die Darstellung unziemlich erschien, den Hauptausschlag gegeben haben, so finden sich seltsamerweise auch in der buddhistischen Überlieferung selbst Spuren davon, daß man sich den Buddha weder als ganz kahl noch als ganz bartlos vorstellte. Der Lalitavistara berichtet nur kurz, daß der Bodhisattva, nachdem er die Weltentsagung vollzogen hatte, sich mit dem Schwerte eigenhändig den Haarschopf abschnitt.[1]) Schon diese Angabe nötigt zu der Vorstellung, daß immer noch kurzes Haar das Haupt des Bodhisattva bedeckte. Die Nidānakathā bestätigt diesen Gedanken ausdrücklich, ja unterstreicht ihn noch besonders, indem

---

[1]) Lal., p. 225.

sie ausführt:[1]) „Und indem der Bodhisatta mit der rechten Hand sein Schwert ergriff, faßte er mit der linken Hand seinen Haarschopf und schnitt ihn ab mitsamt dem Diadem. Seine Haare wurden so zwei Finger breit lang und schmiegten sich, nach rechts sich kräuselnd, fest an sein Haupt an. Solange er lebte, behielten sie diese Länge bei, und sein Bart war dementsprechend. Nie wieder brauchte er sich Haar und Bart zu scheren." Diese wichtige Stelle zeigt, daß die Volltonsur bei Buddha-Darstellungen der Tradition nicht entsprechen würde und daß auch die durchgeführte Bartlosigkeit der süd-buddhistischen Buddha-Bildnisse aus dem Rahmen der Pāli-Überlieferung herausfällt. In der Tat scheint die alte Tradition, soweit das Haupthaar in Betracht kommt, niemals ganz außer Acht gelassen zu sein. Freilich der reiche Haarschmuck der Gandhāra-Schule nach griechischem Geschmack behauptete sich auf die Dauer nicht; man begann vielmehr, in Anlehnung an die alten Angaben von den „nach rechts sich kräuselnden" Haaren diese in einzelne Lockenringel aufzulösen, wofür der Kopf von Boro-Budur (Fig. 9) einen Beleg bieten mag. Bei der handwerksmäßig betriebenen Massen-Produktion der Buddha-Bildnisse in der Folgezeit wurden dann auch diese einzelnen Lockenringel roh schematisiert, bis sie zu jenen seltsamen „Kuppen" geworden sind, die sich auf dem Haupte des Buddharūpa so merkwürdig ausnehmen. Dabei scheint teilweise jedes Verständnis für den ursprünglichen Sinn dieser „Kuppen" verloren gegangen zu sein; man sah in ihnen vielfach offenbar die Zierate irgendwelcher Kopfbedeckung und versah die obere Partie des Buddha-Kopfes dementsprechend geradezu mit einer „Kopfhaube", bei der der Uṣṇīṣa eine turbanartige Erhöhung bildet; vergl. z. B. Fig. 3, 5, 13, 14.

(Fortsetzung in der Buchausgabe der Abhandlung.)

Das Sutta von Bhāradvāja dem Landwirt.

(Suttanipāta I, 4).

So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene im Lande der Magadher im Brahmanen-Dorfe Ekanalā in Dakkhiṇāgiri. Damals aber waren zur Saatzeit fünfhundert Pflüge des Landwirts Bhāradvāja, des Brahmanen, angeschirrt. Und der Erhabene kleidete zich zur Zeit

[1]) Jātaka (Fausboell), Bd. I, p. 64.

des Vormittags an und begab sich, mit Almosenschale und Mantel versehen, an die Arbeitsstätte des Landwirts Bhāradvāja, des Brahmanen. Dort fand gerade die Verteilung der Speisen durch den Landwirt Bhāradvāja, den Brahmanen, statt. Und der Erhabene begab sich an den Ort, wo die Speisenverteilung stattfand, und blieb abseits stehen. Es sah nun der Landwirt Bhāradvāja, der Brahmane, den Erhabenen um Almosen stehen und redete den Erhabenen, als er seiner ansichtig wurde, also an:

„Ich, o Asket, pflüge und säe, und habe ich gepflügt und gesät, so esse ich. Auch du, o Asket, sollst pflügen und säen, und hast du gepflügt und gesät, essen."

„Auch ich, o Brahmane, pflüge und säe, und habe ich gepflügt und gesät, so esse ich."

„Aber wir sehen ja weder das Joch noch den Pflug, noch die Pflugschar, noch den Treibstock, noch die Ochsen des Herrn Gotama, und doch sagt da der Herr Gotama: ‚Auch ich, o Brahmane, pflüge und säe, und habe ich gepflügt und gesät, dann esse ich'."

Und der Landwirt Bhāradvāja, der Brahmane, redete den Erhabenen in Versen an:

„So gibst auch du dich aus für einen Pflüger;
Jedoch dein Pflügen können wir nicht seh'n.
Drum gib Bescheid uns denn auf unsre Frage,
Wie wir dein Pflügen sollen recht verstehn." (1)

[Der Erhabene:]

„Vertrau'n als Saat, Entsagung gilt als Regen,
Die Weisheit ist für mich das Joch, der Pflug,
Und Scheu vor Fehl die Deichsel, Gurt das Denken,
Besonnenheit die Pflugschar und der Stock. (2)

Den Körper wohl bezähmt, bezähmt die Rede;
In karger Nahrung immer leicht im Leib,
Wird mir die Wahrheit Werkzeug zum Ausjäten,
Und in der Sanftmut, däucht mir, spann' ich aus. (3)

Die Energie erwähl' ich mir als Zugtier,
Es führt mich, ohne Kehrt zu machen, hin
Zum sichern Stand: Wer ihn einmal erreichte,
Ist allen Sorgen ewiglich entrückt. (4)

So sieht das Pflügen aus, dem ich mich weihe.
Es bringt als Frucht mir die Todlosigkeit.
Wer also immerdar versteht zu pflügen,
Der wird von allem Leiden sich befrei'n." (5)

Da füllte der Landwirt Bhāradvāja, der Brahmane, eine große metallene Schüssel mit Milchreis und reichte sie dem Erhabenen dar: „Es esse der Herr Gotama den Milchreis, ein Pflüger ist der Herr. Denn der Herr Gotama pflügt ein Pflügen, das die Frucht der Todlosigkeit trägt!"

[Der Erhabene:]

Nicht will durch Verse ich mein Leben fristen,
Brahmane, das ist nicht der Seher Norm.
Erwachte nehmen keinen Lohn für Verse,
Brahmane, so entspricht es dem Gesetz. (6).

Drum sollst mit andrer Nahrung du bewirten
Den, der ein Seher ist, vollendet, hehr,
Ein Einflußtilger, voll von innerem Frieden!
Ist er das Feld doch, wo Verdienst gedeiht! (7).

[Der Landwirt Bhāradvāja, der Brahmane:]

„Wem soll ich denn diesen Milchreis geben, Herr Gotama?"

[Der Erhabene:]

„Brahmane, in der Welt mit ihren Göttern, Māras und Brahmās, Asketen und Brahmanen sehe ich keinen, der diesen Milchreis, wenn er ihn genossen, vollkommen verdauen könnte, den Vollendeten oder einen Jünger des Vollendeten ausgenommen. Schütte deshalb, Brahmane, diesen Milchreis auf eine grasfreie Stelle oder wirf ihn in Wasser, das kein Lebewesen enthält!"

Und der Landwirt Bhāradvāja, der Brahmane, warf den Milchreis in Wasser, das keine Lebewesen enthielt. Sobald aber der Milchreis ins Wasser geworfen war, brauste und zischte und rauchte und dampfte er. Gleichwie eine Pflugschar, die Tag über geglüht ward, sobald sie ins Wasser geworfen wird, braust und zischt und raucht und dampft, so auch brauste und zischte und rauchte und dampfte jener Milchreis, sobald er ins Wasser geworfen war.

Der Landwirt Bhāradvāja, der Brahmane, aber begab sich entsetzt und mit gesträubten Haaren zum Erhabenen, neigte sein Haupt zu den Füßen des Erhabenen und sprach also zum Erhabenen: „Es ist erreicht, Herr Gotama, es ist erreicht, Herr Gotama. Gleich-

wie da, Herr Gotama, Einer Umgestürztes aufrichtet oder Bedecktes enthüllt, oder wie Einer einem Verirrten den Weg weist oder in der Finsternis eine Leuchte hochhält, auf daß, die Augen haben, die Dinge sehen, so auch ist mir vom Herrn Gotama die Lehre auf mancherlei Weise klar gemacht worden. Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn Gotama, zur Lehre und zur Mönchgemeinde. Ich möchte vom Herrn Gotama die Weihe der Weltentsagung erhalten und möchte die volle Weihe erhalten."

Und es empfing der Landwirt Bhāradvaja, der Brahmane, die Weihe der Weltentsagung und empfing die volle Weihe. Nicht lange aber, nachdem der ehrwürdige Bhāradvāja die volle Weihe erhalten hatte, erkannte er, allein, abgesondert, unermüdlich, voll Energie und Entschlossenheit, noch in seinem damaligen Leben, durch sich selbst jenes unvergleichliche Ziel des heiligen Wandels, um dessen willen edle Söhne von Hause fort in die Heimatlosigkeit hinausziehen, verwirklichte es und verharrte darin. „Erschöpft hat sich die Wiedergeburt; gelebt ist der heilige Wandel; getan ist, was zu tun war; nicht mehr ist diese Welt für mich" — dieses hehrste Wissen ging ihm auf. Und so ward der ehrwürdige Bhāradvāja einer der Heiligen.

Kleiner Weltspiegel.

Literatur.

D. J. **Witte**, Die ostasiatischen Kulturreligionen. Leipzig (1922). Quelle & Meyer. (Bd. 178 der Sammlung „Wissenschaft und Bildung.")

Der aufrichtige Bekenner, vollends der Priester einer positiven Religion wird selten, vielleicht nie in der Lage sein, fremde Religionen vorurteilslos und wissenschaftlich betrachten zu können. Unwillkürlich setzt er sie in Parallele mit der, die er selbst bekennt und als die höchste und einzig wahre betrachtet, und entwirft so auf subjektive Werturteile gegründete Zerrbilder von ihnen. Es ist daher einigermaßen unvorsichtig, einen christlichen Theologen mit einem Werk über ostasiatische Kulturreligionen zu betrauen, zumal einen Missionar, der seine Lebensaufgabe in der Bekämpfung und Diskreditierung dieser Religionen erblickt. Diese Bedenken werden nicht verringert durch die Feststellung, daß Herrn Witte verschiedene strenggenommen unerläßliche Voraussetzungen für eine solche Aufgabe fehlen, nämlich die Kenntnis der ostasiatischen Sprachen und die allgemeine völkerkundliche und historische Schulung, ohne die sich heute auf keinem Spezialgebiet mehr arbeiten läßt.

Als vollständiger Außenseiter zeigt sich W. schon in der Zusammenstellung der Literatur, die so ziemlich alle wichtigen Werke über die Religionen Ostasiens vermissen läßt. So fehlen Plaths „Religion und Kultus der alten Chinesen", Schindlers „Priestertum im alten China", die Arbeiten von Plath, Gabelentz, Dvořác und Stübe über Konfuzius, die von Dvořác und Stübe über

Lau-tze, Suzukis „History of Early Chinese Philosophy" und „Outlines of the Mahâyâna", Dorés „Superstitions en Chine", Hartmanns „Islam in China", merkwürdigerweise auch das recht gute Werk von Wittes ehemaligem Kollegen Haas „Das Spruchgut K'ung-tsze's und Lao-tsze's". Selbst die in jeder Hinsicht grundlegende Geschichte Chinas von Conrady ist nicht genannt, dagegen neben vielen Werken aus zweiter Hand wertlose Kompilationen wie das Buch von Navarra oder Hermanns sogenannte Chinesische Geschichte; sogar die Phantasieübersetzung des Chung-yung von Pläenckner taucht wieder auf, dagegen fehlt das religionspsychologisch so überaus wertvolle Reisetagebuch des Grafen Keyserling. Daß Witte auch die von ihm angeführte Literatur nicht gerade gründlich benutzt hat, ergibt sich aus S. 64, wo er die alte Legende wiederholt, die erste Eisenbahn auf chinesischem Boden sei dem Aberglauben des Landvolkes zum Opfer gefallen, während er aus S. 328 des von ihm angeführten Werkes „Ostasiatische Neubildungen" von Franke hätte ersehen können, daß sich der Fall völlig anders verhielt.

Da W. die in Betracht kommenden Sprachen nicht kennt, ist er Übersetzungen gegenüber natürlich hilflos, wodurch schon manches Mißverständnis in seine Darstellung kommt. So gibt er z. B. die berühmte Stelle Lun-yü II, 16 in der Übersetzung von de Groot „Greift die Irrlehre an, denn sie ist das Schädliche und Gefährliche" und in der von R. Wilhelm „Irrlehren anzugreifen, das schadet nur". In Wirklichkeit ist an der Stelle weder von Irrlehren noch vom Angreifen die Rede, sondern sie heißt: „Sich hingeben an Wunderlehren, das ist fürwahr schädlich."

Die Darstellung selbst ist durch die historisch und völkerpsychologisch gleich unhaltbaren Ausführungen in de Groots „Universismus" sehr stark beeinflußt und entwirft daher von der chinesischen Religion und ihrer Bedeutung für die Gesamtkultur Chinas ein ganz schiefes Bild. Schon eine Behauptung wie die auf S. 32, daß China seinen Charakter stets behalten habe, zeugt von sehr geringer Vertrautheit mit der chinesischen Geschichte. Die starre Struktur der chinesischen Gesellschaft und ihre gleichbleibende Denkweise hat sich erst nach der großen, alles nivellierenden Agrarreform des 12. Jahrhunderts entwickelt, während die ältere Geschichte ein stetig wechselndes Bild zeigt, und auch der sogenannte Universismus ist erst eine Folge des auf diesen Vorgängen beruhenden Synkretismus der Sung-Zeit, aber keineswegs eine alte oder gar ursprüngliche Erscheinung. Abgesehen von dieser schiefen Grundauffassung weist das Buch aber auch eine Menge z. T. sehr bedenklicher Einzelfehler auf, so wenn S. 45 behauptet wird, „eine großzügige öffentliche Wohltätigkeit fehlt", während umfassende soziale Fürsorge gerade für die chinesische Gesellschaft einen charakteristischen Zug bildet; wenn auf der gleichen Seite gesagt ist, daß Haussklaverei in China noch existiere, während diese Einrichtung seit 1909 aufgehoben ist und sich überdies allenfalls mit unsrer früheren Leibeigenschaft vergleichen ließ; wenn gleich darauf Behauptungen folgen, wie daß die Frau vom Ahnenopfer ausgeschlossen sei, während sie in Wirklichkeit daran aktiv und passiv den gleichen Anteil hat wie der Mann; daß die alte Frau dem Sohn zum Gehorsam verpflichtet sei, während genau das Gegenteil der Fall ist usw. Mit dem Islam in China ist der Verfasser offenbar sehr wenig bekannt, wenn er S. 96 die Sagen über dessen Einführung in China als historisch erzählt und gleich darauf die lediglich von de Groot erfundene „Intoleranz der Chinesen gegen alle Nichtkonfuzianer" als treibendes Motiv der Repressalien gegen die Mohammedaneraufstände bezeichnet. Vor allem ist er aber über den Buddhismus außerordentlich schlecht orientiert, wie

schon aus der Erwähnung „ewiger“ buddhistischer Höllenstrafen auf S. 83 zu ersehen ist. Besonders bezeichnend sind Irrtümer wie die auf S. 159 geäußerte Ansicht, in der Jôdô-Sekte sei, „was sonst im Buddhismus unerhört ist“, auch der Frau die gleiche Erlösung zugesichert wie dem Manne. In Wirklichkeit ist die Stellung der Buddhalehre zu dieser Frage eine wesentlich andere, als W. annimmt. Sehr verworren sind die Angaben über die Ahnenverehrung im Buddhismus (S. 165), die anscheinend mit den Preta-Opfern verwechselt wird. Reine Phantasie ist es auch, wenn S. 175 behauptet wird, der Buddhismus sei in all seinen Formen „direkt lebensfeindlich“; schon der Buddha selbst weist ja außerordentlich oft und nachdrücklich auf „die irdische Wohlfahrt“ und die Mittel zu ihrer Verwirklichung hin. Ob die sehr seltsame Behauptung (S. 87/88), in einigen buddhistischen Klöstern Chinas werde alle drei Jahre ein Mönch zum Feuertode bestimmt und verbrannt, sich auf irgendeine Tatsache stützt, vermag ich im Augenblick nicht nachzuprüfen; wenn aber der angeführte Zeitungsartikel W.'s einzige Quelle bildet, wäre die Anführung einer so unwahrscheinlichen Angabe doch sehr unvorsichtig.

Was seine eigne Religion, das Christentum, anbelangt, so urteilt W. über ihre Aussichten in Ostasien wesentlich pessimistischer als seine meisten Glaubensgenossen, obwohl er für China die üblichen Phantasiezahlen der Missionsberichte wiedergibt und für Japan, wo dies infolge des Bestehens einer amtlichen Statistik nicht gut möglich ist, wenigstens eine imaginäre Masse von „5 Millionen christlich gesinnten und so lebenden Japanern“ herausrechnet, wenngleich unklar bleibt, was man sich darunter vorstellen soll. „Ob das Christentum je die geistig herrschende Religion in China werden wird, diese Frage zu beantworten darf sich heute niemand erdreisten“, schreibt er auf S. 115 und würde wohl noch wesentlich resignierter urteilen, wenn er die Stellung des Christentums innerhalb der heutigen europäischen Kultur nicht so sehr verkennen würde. Daß das abendländische Leben „tatsächlich doch auf dem Christentum beruht“, daß dieses die Religion sei, „aus der die abendländische Kultur erwachsen und die ihr allein adäquat ist“, wird jedenfalls kein Nichtchrist und wohl überhaupt kein Kenner der modernen Entwicklung Europas zugeben, die in den letzten zwei Jahrhunderten im ständigen Kampfe mit dem Christentum erwachsen ist und deren charakteristische, für China allein wichtige Seiten, vor allem die Wissenschaft, mit dem Christentum nicht nur nichts zu tun haben, sondern ihm entgegenwirken. Daher wird China um so weniger mit dem Christentum zu schaffen haben wollen, je genauer es die abendländische Kultur und ihr eigentliches Wesen erkennen wird. Die ostasiatische Weltanschauung steht als Ganzes unsrer modernen unvergleichlich näher als das Christentum.

Trotzdem es also im ganzen ein verfehltes Werk ist, unterscheidet sich das Witte'sche Buch doch in manchem nicht unvorteilhaft von den üblichen Schriften christlicher Missionare; besonders sei noch hervorgehoben, daß in ihm das sonst noch zum ständigen Repertoire der Missionare gehörende Märchen vom Ertränken kleiner Mädchen in China nicht mehr vorkommt. Aber die Kenntnis und Erkenntnis der ostasiatischen Religionen fördert es nicht.

Dr. Eduard Erkes.

Neu erschienen, bei der Schriftleitung eingegangen:

Der Weg zur Wahrheit (Dhammapadam). Deutsch durch Paul Eberhardt. Friedrich Andreas Perthes A.-G., Stuttgart-Gotha. 162 S.

Die Reden des Buddha aus der Angereihten Sammlung (Aṅguttaranikāya). Übersetzt von Nyāṇatiloka. *Das Sechser- und Siebenerbuch. Das Achter- bis Elferbuch.*

München-Neubiberg, Verlag Oskar Schloß. 292 u. 536 S. *Im Stromgebiet des Irrawaddy.* Birma und seine Frauenwelt. Mit 65 Originalabbildungen nach eigenen Aufnahmen auf Kunstdruckpapier. Von Lucian u. Christine Scherman. München-Neubiberg, Verlag Oskar Schloß. (Grundpreis brosch. Mk. 4, in Halbl. geb. Mk. 6,50). — *H. P. Blavatsky. A great betrayal.* By A. L. Cleather, One of Her Pupils. Calcutta 1922, Thacker, Spink & Co. 96 S.

K. S.

Ankündigung.

Im Verlag W. Drugulin, Leipzig, ist im Januar das neue Werk von Georg Grimm *Die Wissenschaft des Buddhismus,* 525 Seiten stark, erschienen. Es enthält die hauptsächlichsten der bisher im „Weltspiegel" von Grimm veröffentlichten Abhandlungen, teilweise in erweiterter Form.

Was diese Abhandlungen bedeuten, kommt einem ganz zum Bewußtsein erst, wenn man sie hier, nicht mehr zerstreut und auseinandergerissen, sondern als einheitliches, geschlossenes Ganzes auf sich wirken läßt. Es kann ohne Übertreibung gesagt werden, daß sie den Kern der Buddhalehre so klar und so unwiderleglich, ja, überwältigend darlegen, daß in Zukunft nicht nur kein gegenteiliger Standpunkt über das, was der echte, ursprüngliche Buddhismus ist, mehr aufkommen kann, sondern daß, wenn für die Gebildeten der zivilisierten Menschheit überhaupt noch eine Religion in Betracht kommt, diese nur die Lehre des Buddha sein kann. Die Zukunft wird es zeigen.

Auf diesen Ton ist auch die Vorrede des Werkes abgestimmt. Sie ist überaus kühn. Insbesondere werden wohl nicht wenige Aufgeklärte schon gleich beim ersten Satz die Hände über den Kopf zusammenschlagen: „Ein englischer Gelehrter hat einmal behauptet, fünf gute Bücher einer europäischen Bibliothek ersetzten die gesamte altindische Weisheit; er hätte sagen sollen, eine Rede Siddhārtha Gautamas, des Sternes Indiens, ersetze die sämtlichen europäischen Bibliotheken." Freilich mit der Widerlegung der Begründung, die Grimm dann diesem Satze gibt, dürfte es seine Schwierigkeit haben.

Möge dem Werk meines verehrten Freundes der gleiche glänzende Erfolg beschieden sein wie der bereits in 9.–11. Auflage erschienenen „Lehre des Buddha", der es fraglos ebenbürtig an die Seite tritt.

Der Unterzeichnete ist in die Lage versetzt, den bedürftigen Mitgliedern der „Buddhistischen Gemeinde für Deutschland" sowie den Staats- und Universitäts-Bibliotheken und wissenschaftlichen Instituten auf Antrag je ein Exemplar gratis zugehen zu lassen. Zuschriften bezw. Anträge in dieser Angelegenheit wolle man an den Unterzeichneten richten.

Dr. Karl Seidenstücker.

Mitteilungen.

Wie unsere Leser aus der Bekanntgabe am Ende dieses Heftes ersehen, sieht sich der Verlag infolge der schweren wirtschaftlichen Krise und der dadurch bedingten beispiellosen Verteuerung der Herstellungskosten zu seinem aufrichtigen Bedauern genötigt, den vierten Jahrgang des „Buddhistischen Weltspiegels" mit dem vorliegenden Hefte abzuschließen. Ob dieser Abschluß eine endgültige Einstellung des Erscheinens oder nur eine vorübergehende Stockung bedeutet, wird zum guten Teil von den Lesern selbst abhängen. Wenn sich bis zum 30. April dieses Jahres eine bestimmte Anzahl von Lesern bei dem Verlage schriftlich verpflichtet, die Zeitschrift vom Juli ab unter den dem gegenwärtigen Valutastande angepaßten neuen Bedingungen zu beziehen, so kann die Herausgabe des fünften

Jahrganges ermöglicht werden. Diese neuen Bedingungen sind: Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich; der Preis eines einzelnen Heftes beträgt drei Gold-Mark mit der jeweils geltenden Schlüsselzahl (zurzeit 2500) multipliziert. Wir zweifeln keinen Augenblick an dem guten Willen und der Opferfreudigkeit der Mitglieder der „Buddhistischen Gemeinde“ und der Freunde des „Weltspiegels“; ob aber ihre Zahl hinreichen wird, um ein Weitererscheinen der Zeitschrift in der neuen Folge zu ermöglichen, wird sich erst zeigen. Sollten die Verhältnisse eine Fortführung des „Weltspiegels“ für absehbare Zeit unmöglich machen, so wird man sich auch mit diesem Schicksal, von dem unser Blatt gleich vielen anderen betroffen würde, als einer Tatsache abzufinden haben, an der, so bedauerlich sie ist, sich nichts ändern läßt.

Aber mögen die Aussichten sein, wie sie wollen, günstig oder ungünstig, — so viel steht unbestreitbar fest, daß der „Buddhistische Weltspiegel“ in den dreieinhalb Jahren, auf die er zurückblickt, eine gute Arbeit geleistet hat. Und wenn er weiter nichts getan hätte, als den religiösen Charakter der Buddha-Lehre aufzuzeigen und dementsprechend auch in der buddhistischen Bewegung das religiöse Moment wachzurufen und zu betonen, so hätte er schon allein damit eine große Tat vollbracht, — eine Tat, deren Wirkungen sich nicht auf das Heute und Morgen, sondern auf später kommende Tage ausdehnen werden. Die ausgestreute Saat — das können wir schon jetzt mit Bestimmtheit versichern — ist nicht vergeblich gesät.

In diesen Worten liegt schon indirekt ausgesprochen, was übrigens ja auch ganz selbstverständlich ist, daß der Bestand und das Schicksal der „Buddhistischen Gemeinde für Deutschland“ von einem etwaigen Eingehen des „Weltspiegels“ unberührt bleiben. Wie sich hier die Verhältnisse für die Zukunft gestalten werden, läßt sich augenblicklich noch nicht sagen. Es finden aber im Mai wichtige Besprechungen statt, von denen wir eine wesentliche und definitive Klärung der Situation erwarten.

Der vorzeitige Abschluß des vierten Jahrganges nötigt die Schriftleitung, die beiden Abhandlungen „Buddharūpa“ und „Der Buddhismus in Amerika“ abzubrechen. „Buddharūpa“ wird als selbständige Abhandlung mit zirka 40 Tafeln in sorgfältigster Ausführung im Verlag von W. Drugulin erscheinen, worauf die Interessenten ausdrücklich hingewiesen seien.

Allen Freunden unserer Zeitschrift wird der Hinweis auf folgende Neuerscheinungen willkommen sein: Georg Grimm: „Die Wissenschaft des Buddhismus“ (W. Drugulin, Leipzig); Karl Seidenstücker: „Pāli-Buddhismus in Übersetzungen“. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage (Oskar Schloß, München-Neubiberg); Karl Seidenstücker: „Buddhistische Evangelien“. Viertes und fünftes Tausend (Max Altmann, Leipzig); Karl Seidenstücker: „Handbuch der Pāli-Sprache“. Zweiter Teil: „Pāli-Lesestücke“ (Otto Harrassowitz, Leipzig).

Wir geben unseren Lesern des weiteren Kenntnis von dem Hinscheiden des um die Erforschung des Buddhismus hochverdienten Professors T. W. Rhys Davids. Dem unermüdlichen Fleiß dieses Mannes und seiner nie rastenden Wirksamkeit als Vorsitzender der von ihm gegründeten Pāli Text Society haben wir es in der Hauptsache zu danken, daß uns heute die Schriften des Pāli-Kanons in schönen Ausgaben zur Verfügung stehen, wodurch die Übersetzung großer Teile des Tipiṭaka überhaupt erst ermöglicht worden ist. Auch als Übersetzer hat sich Rhys Davids vorteilhaft bekannt gemacht; seine Übertragung des Dīghanikāya ins Englische stellt eine hervorragende Arbeit dar, die geleistet hat, was bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft geleistet werden kann. Hoffen wir, daß die Veröffentlichungen der Pāli Text Society trotz der großen Lücke, die der Tod hier gerissen hat, fortgeführt werden.

Aufrichtigen Dank schulden Herausgeber und Schriftleitung allen ihren Mitarbeitern, die durch ihre tatkräftige Unterstützung die Zeitschrift gefördert haben, sowie der Direktion des Leipziger Museums für Völkerkunde für gütige Überlassung eines wertvollen und reichen Materials, und nicht zum wenigsten auch der Offizin W. Drugulin für das weit über das rein Geschäftliche hinausgehende Interesse, das sie seit Übernahme des Verlages dem „Weltspiegel" unentwegt entgegengebracht hat. Wir wollen die Hoffnung nicht aufgeben, daß wir alle uns im Juli zu gemeinsamer Arbeit an der Zeitschrift wieder zusammenfinden. Trage jeder das Seine dazu bei! *Die Schriftleitung.*

Dringliche Mitteilung an alle Leser.

Die seit dem Erscheinen des letzten Weltspiegel-Heftes eingetretene ungeheuere Entwertung der deutschen Mark und die dadurch hervorgerufene beispiellose Verteuerung sämtlicher Herstellungskosten stellen uns zu unserm tiefen Bedauern vor die Notwendigkeit, den vierten Jahrgang der Zeitschrift mit dem vorliegenden Hefte abzuschließen. Hatte der Verlag bisher schon bei dem ungewöhnlich niedrigen Bezugspreis sehr erhebliche Zuschüsse zahlen müssen, so haben sich nunmehr infolge der katastrophalen Auswirkung des Valutastandes die Verhältnisse derart verschlechtert, daß an eine Fortführung der Zeitschrift auf der bestehenden Basis nicht gedacht werden kann. Der Verlag hat dem „Buddhistischen Weltspiegel" stets ein warmes, sympathisierendes Interesse entgegengebracht und bedauert es um so mehr, sich zur Feststellung dieser Tatsache genötigt zu sehen.

Den ganzjährigen Abonnenten wird der Rest des eingezahlten Betrages zur Verfügung gestellt; andererseits ersucht der Verlag die direkten Bezieher um die Nachzahlung der durch die enorme Porto-Erhöhung entstandenen Unkosten in Höhe von Mark 140.—.

Der Verlag kann sich nur sehr schwer dazu entschließen, den „Weltspiegel" ganz eingehen zu lassen und möchte doch noch den Versuch machen, das Blatt

vom Juli 1923 ab als Vierteljahrsschrift

herauszugeben. Dies ist aber nur dann möglich, wenn sich eine bestimmte Zahl von Abonnenten verpflichtet, die Zeitschrift unter den neuen Bedingungen (das einzelne Heft 3 Goldmark nebst der jeweiligen Schlüsselzahl) zu beziehen.

Wir richten daher an alle Leser, denen an einem Fortbestand der Zeitschrift gelegen ist, den Aufruf, an den Verlag bis spätestens 30. April eine schriftliche Erklärung des Inhalts abzugeben, daß sie bereit sind, die Zeitschrift unter den soeben angegebenen Bedingungen für den fünften Jahrgang zu beziehen. Von der Zahl der einlaufenden Erklärungen wird es abhängen, ob die Zeitschrift vom Juli ab weiter erscheinen wird oder ob sie ihr Erscheinen mit dem vorliegenden Heft definitiv einstellt.

W. Drugulin, Verlag: *Hadl.*

Die Schriftleitung: *Seidenstücker.*

Verantwortlich für die Schriftleitung: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Druck: W. Drugulin, Leipzig.